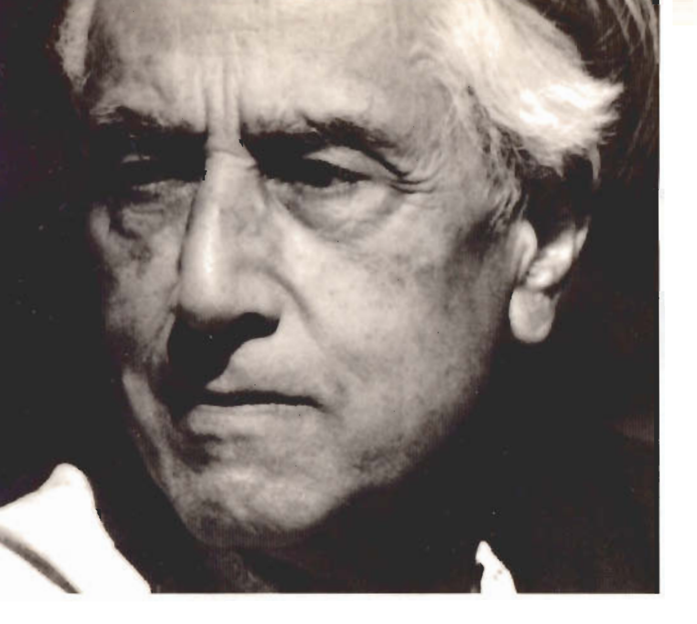
3ª Edición
Corregida y aumentada

Raimon Panikkar

ICONOS DEL MISTERIO

La experiencia de Dios

PENÍNSULA ATALAYA



Raimon Panikkar (Barcelona, 1918), doctor en Filosofía, Ciencias y Teología, es autor de más de cuarenta libros en diversos idiomas y numerosos artículos sobre filosofía, ciencia, religiones comparadas e indología publicados en todo el mundo. Es catedrático emérito de Filosofía Comparada de la Religión en la Universidad de California. Actualmente reside en una zona rural pre-Pirineo catalán, donde continúa desarrollando su obra, que se ha convertido en un fenómeno editorial.

Fotografía del autor: © Jordi Gumí.

John Emsley
MOLÉCULAS EN UNA EXPOSICIÓN

Francesc Escribano
DESCALZO SOBRE LA TIERRA ROJA

Edward Ball
ESCLAVOS EN LA FAMILIA

Anthony Haden-Guest
AL NATURAL

José Enrique Ruiz-Domènec
ROSTROS DE LA HISTORIA

Luque, Pamies, Manjón
DICCIONARIO DEL INSULTO

Andrés Trapiello
LA BREVEDAD DE LOS DÍAS

Elena Soriano
EL DONJUANISMO FEMENINO

Josep Corbella, Eudald Carbonell, Salvador Moyà y Robert Sala
SAPIENS

Jaume Bertranpetit y Cristina Junyent
VIAJE A LOS ORÍGENES

José Luis Calvo Carilla
LA PALABRA INFLAMADA

Umberto Eco y Gian Paolo Ceserani
EL REDESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Barry Lopez
SUEÑOS ÁRTICOS

Ian Kershaw
HITLER

Carlos Garrido
EL CAMINANTE DE EMPÚRIES

Barbara Tuchman
UN ESPEJO LEJANO

Iconos del misterio

ATALAYA
21

RAIMON PANIKKAR

Iconos del misterio

La experiencia de Dios

TERCERA EDICIÓN,
CORREGIDA Y AUMENTADA

EDICIONES PENÍNSULA

BARCELONA

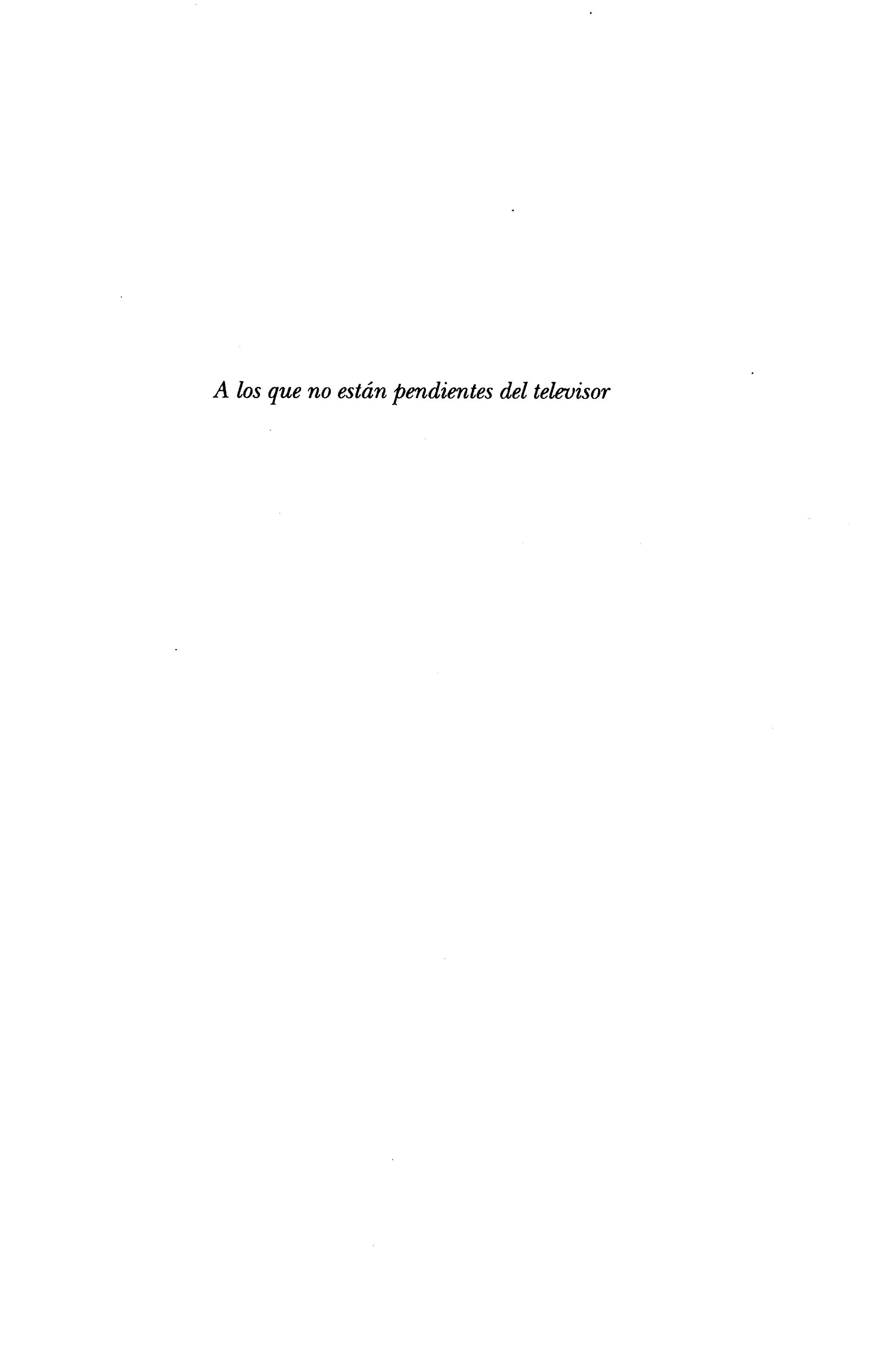
Diseño de la cubierta: Enric Jardí.
Ilustración de la cubierta: Photo Disc - Photo Alto.

Primera edición: septiembre de 1998.
Segunda edición: enero de 1999.
Tercera edición, corregida y aumentada: mayo de 2001.

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
E-MAIL: correu@grup62.com
INTERNET: http://www.peninsulaedi.com

Impreso en Hurope s.l., Lima 3, 08030 Barcelona.
DEPÓSITO LEGAL: B. 19.084-2001.
ISBN: 84-8307-146-0.

CONTENIDO



A los que no están pendientes del televisor

ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς
θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν

Sin verdadera virtud, hablar de Dios
es un [*mero*] *nombre.*

(PLOTINO, *Enéadas*, II, 9, 15, 39)

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ALEMANA

Escoger el título de un libro, para un autor (en el sentido clásico) no es un asunto baladí. No es algo así como escoger la marca de un coche o de una pasta dentífrica. Se acerca más a la decisión de 'escoger' a un compañero para la vida.

El título del original español era «Iconos del misterio» como explicamos más adelante. Por razones importantes de resonancia (*dhvani* es una noción central en la poética sánscrita) se ha cambiado el título. Sin embargo tanto el título español como el alemán apuntan a lo mismo. Por eso he mencionado *dhvani*. No he cambiado de compañera; sólo ésta ha cambiado de vestimenta.

Una sospecha empero me ha surgido que quisiera hacer constar por si acaso el lector pudiera temer que el cambio se ha hecho por concesión a la perversión, en este caso blasfema, de un cierto lenguaje, que apoyándose en la prepotencia de la tecnocracia está invadiendo el sentido multisecular de muchas palabras. Tiempo, por ejemplo, durante muchos milenios no era un parámetro cuantitativo y homogéneo como ahora mucha gente cree. Las capacidades más o menos asombrosas de un ordenador, para poner otro ejemplo, no son homologables a aquello que desde el inicio del tiempo histórico el hombre ha llamado inteligencia, de forma que la llamada «inteligencia artificial» es un equívoco lingüístico y un abuso del lenguaje.

Esto no es una digresión, puesto que aquello a lo que un «computer» puede llegar no será nunca a lo que llamamos «experiencia de Dios»—no sólo por lo de «experiencia» sino porque el ídolo al que hipotéticamente el ordenador podrá llamar «Dios» no es el Dios vivo al que nos referimos en este libro.

Desde que el hombre ha sido consciente de sí mismo ha distinguido entre ídolo (imagen, semblante, retrato) e icono (*mūrti*). Y si ahora la palabra icona sugiriese un monigote en la pantalla informática le recomendaría que meditase sinceramente sobre la conveniencia de cambiar de 'registro' antes de seguir con la lectura. No quiero creer que la editorial Herder haya caído en tamaña aberración al recomendarme un cambio de título.

Sea de ello lo que fuere, debo decir que en ambos casos la intencionalidad es la misma. Se trata de desmonopolizar «aquello» que muchas tradiciones han llamado Dios y que no pocas religiones han querido interpretar en exclusiva, cuando no encerrar en sus propios parámetros, que por amplios que sean no pueden ser absolutos. Todo lo humano es contingente y limitado.

Por otro lado, se trata aún menos de «privatizar» a Dios. Sería entonces peor el remedio que la enfermedad. No es cuestión de dejar a Dios a las fuerzas ciegas del mercado—aunque se llame religioso. Sería una blasfemia además de una temeridad y una imposibilidad. Las categorías de lo público y de lo privado no se dejan aplicar a 'eso' que llamamos Divinidad.

Se trata más bien de abrir las puertas de aquellos recintos en donde a menudo se la quería tener encerrada, sin tampoco por eso dejarla a merced del individuo. La Divinidad es precisamente un Misterio porque es pura Libertad y la libertad no se deja com-*prender* bajo ningún aspecto. Una libertad presa, ni que sea por la com-prensión, no es libre.

Así como uno de los fenómenos teológicos más importantes en el crepúsculo del siglo que fenece es la llamada «teolo-

gía de la liberación», acaso pertenezca a la aurora del nuevo siglo la «liberación de la teología», más aún, una teología liberadora [befreiende Theologie] como el camino humano para encontrar «aquello» que en estas latitudes se ha venido llamando «Dios», y que está pasando un eclipse porque se le ha interpuesto el magno cuerpo opaco de la cosmología moderna. La «teología de la liberación» pretende, con sobrada razón, liberar al hombre de las estructuras injustas a las que, muchas veces en nombre de Dios, los hombres han querido aherrojar a sus semejantes. La «liberación de la teología» pretende, nada menos, que liberar a Dios (*salva reverentia*) del dominio exclusivo del *logos*, especialmente de un *logos* restringido a *ratio*, «razón». No se escandalice nadie. Se trata de liberarnos a nosotros mismos de nuestros conceptos de Dios.

No es novedoso en manera alguna decir que Dios no es un concepto. Dios es ciertamente un nombre y los nombres son algo más que lo que un nominalismo aún reinante nos quisiera hacer creer. El nombre es algo más que una etiqueta. «Pero conocemos su Nombre» dice orgullosa y legítimamente aquel genial judío cordobés del siglo XII Moshe ben Maimun (Maimónedes). El nombre es la misma revelación de la cosa y cuando es auténtico es símbolo de la cosa. Lo que ocurre es que Dios no siendo una cosa no tiene nombre que exhaustivamente «lo» signifique. No estamos diciendo que Dios no tenga muchos nombres como atributos y que éstos mancillen su simplicidad. Esto lo han reconocido prácticamente todas las tradiciones de la humanidad. Dios es «innominable» y además «omninominabile» escribió Meister Eckhart a finales del siglo XIII. Tampoco caemos en un cripto-kantianismo afirmando que hay «una cosa en sí» [«Ding an sich»] que puede denominarse de muchas maneras—como una cierta indología ha querido interpretar un texto del Rig Veda (I, 164, 46) cuando dice que los *ṛṣi* llaman con varios nombres el Ser Uno (*ekaṁ sad viprā bahuḍā vadanti*). Cada nombre es el todo, aun-

que desde una perspectiva concreta (la supuesta «cosa en sí» y no una parte de ella). Decimos que hay tal «cosa en sí»—sino «en nosotros» o para nuestra mente. Este misterio que llamamos «Dios» no tiene «en sí». Es pura relacionalidad como dirá la concepción trinitaria de la Divinidad. Pero no es éste ahora nuestro tema. Tampoco queremos decir como el citado místico dominico que 'hay' una «Gottheit» por encima de Dios. La «Gottheit» de Meister Eckhart es precisamente el Padre en la Trinidad cristiana. Pero tampoco éste es nuestro asunto.

Las pocas referencias transculturales esparcidas en el texto no son debidas a un afán de mostrar erudición sino al convencimiento del autor de la necesidad imperiosa de superar el monoculturalismo que con aires de superioridad (y a menudo con la denominación de multiculturalismo) reina aún en la civilización dominante en nuestros días.

La intención de este pequeño libro no es ni siquiera la de defender el nombre de Dios, aunque creo que para una gran parte del mundo aún podría liberársele de la cautividad a la que grupos sociológicos, generalmente llamados religiosos, le han sometido. Nuestra intención es la de describir por simples insinuaciones e imágenes (y ésta es la función del símbolo) algunos aspectos de aquel misterio (no encuentro otro nombre) que podría aún responder a la palabra «Dios».

Tavertet, Pascua de 2000.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

El subtítulo de este libro, *La experiencia de Dios*, es ambicioso.

Lo que nos impide pensar que una tal experiencia es posible es de una parte una inadecuada noción de lo que sea *experiencia* y, de la otra, una falsa idea de *Dios*.

Experiencia no es ciencia, no es *episteme*, no pertenece a la epistemología, sino que antes bien la funda. Experiencia es el *toque* que tenemos con la realidad. Y como tal toque es inmediato. La mediación viene hecha por nuestro conocimiento que interpreta el sentido de tal toque.

El toque no es de un objeto, no es de un *ob-jectum*. El objecto es objecto de conocimiento. Acaso se podría decir que *objectum* no es lo mismo que *Gegenstand*, aquello que se nos presenta delante y que ofrece una cierta resistencia a nuestro toque con lo cual nos testimonia su *ek-sistencia*. Pero todo esto son operaciones de la mente; operaciones sobre un *datum*, un algo dado, una existencia que nos ofrece resistencias y con ello no nos permite ir más allá. La experiencia se detiene en el *datum*.

Lo que se toca, el dato inmediato es la realidad. Pero cuando nos percatamos del toque, esto es, cuando somos conscientes de él, lo hacemos en virtud de uno de los tres órganos, o simplemente ventanas que al abrirse nos permiten ver la luminosidad del mundo. Es la clásica y tradicional noción de los

tres ojos: el sensible, el intelectual y el místico—aunque la nomenclatura puede variar. Pero la realidad es una, la podemos llamar el Ser si así preferimos. Cuando interpretamos la experiencia como perteneciente a nuestra sensualidad, como 'excitando' nuestros sentidos, la llamamos realidad *material*; cuando la vemos perteneciendo al orden ideal la llamamos *intelectual*; y cuando nos damos cuenta que transciende ambas la llamamos *mística* (entre otras palabras). Τὰ αἰσθητά τά νοητά, τά μυστικά.

Pues bien, cuando la experiencia, cuando el toque con la realidad no se resquebraja o no se refracta en nuestro prisma triádico, acaso porque nuestro ser no está resquebrajado, esto es, se encuentra en paz consigo mismo y en armonía con el todo, entonces somos conscientes que tocamos la realidad, que tocamos *Dios—rüeren* (tocar) dice Meister Eckhart (*Predigt* 101).

Pero este Dios no es identificable, sin más, al Ser supremo y transcendente del monoteísmo.

Dios puede ser un nombre de esta realidad, de la realidad total del Ser, sin calificaciones según algunas filosofías. Pero puede también designar la dimensión divina de la realidad total que junto con las dimensiones material y espiritual (o intelectual) constituye la única realidad cosmoteándrica en la que estas tres dimensiones son otros tantos efectos reales (para nosotros) en relación *interindependiente* a la que la tradición patrística llamó *perichôrêsis* o *circumincessio*, aunque generalmente restringida al ser trinitario *ab intra*. Pero todo esto son metáforas. ¿Qué es pues la experiencia de Dios? Es la experiencia completa y no fragmentada de esta realidad que somos nosotros, que está por «debajo» y por «encima» de nosotros.

Digámoslo empleando otra metáfora. «Interior intimo meo» dijo san Agustín, más interior que lo más íntimo de mí mismo, aquel «Fünklein» divino del alma lo llamaba Meister Eckhart.

Cuando experimento, esto es, cuando toco con todo mi ser la totalidad del Ser, estoy disfrutando de la experiencia de Dios. Cuando caigo en la cuenta que el motor de mi acción no fue mi yo psicológico individual, sino un Yo que haciéndome ser plenamente mí mismo me ha movido a una acción pura y espontánea, debo decir que aquello fue una experiencia de Dios. El ángel de Dios me tocó con su ala, diría un poeta. Sólo tenemos la memoria de la experiencia de Dios—como de toda experiencia. La misma experiencia es inefable porque es anterior a todo *logos*—que era en el Principio, pero que no es el Principio.

Esta experiencia no es meramente racional; sólo puede surgir de un corazón puro, esto es vacío y sin egoísmo. «Los de corazón puro verán a Dios», dice una Bienaventuranza. Ésta es la experiencia de Dios.

Mi *yo* no es mi *ego*. El *ahambrahman* vedántico no es el *ahamkāra* egoísta. «Quien no se niega a sí mismo...». Esto es lo que nos vienen a decir los grandes maestros espirituales de prácticamente todas las tradiciones. Se trata de una *agnosia, ignorantia, unknowing, Unwissenheit,* de un «no saber toda sciencia transcendiendo». Repitamos. Esta experiencia está al alcance de todo corazón puro. En el fondo no hace falta ni siquiera saberlo. «Yo te bendigo, Padre, porque lo has escondido a los sabiondos y lo has revelado a los pequeños».

La experiencia de Dios es la experiencia de la Vida.

Tavertet, Pascua de 2000.

ICONOS DEL MISTERIO

El cuadro está ahí, la pintura se ve, pero el icono es invisible. Hace falta la luz de la gracia para descubrirlo, para que el icono sea icono.

Pero el icono es realmente icono cuando se ha vuelto transparente y deja entrever, no lo que está detrás (la transcendencia) ni tampoco lo que se encuentra escondido en su interior (la inmanencia), sino cuando el icono se descubre como símbolo que envuelve a quien lo contempla. El símbolo no es ni meramente objetivo (no es la imagen) ni puramente subjetivo (no es nuestra vista de ella). La consciencia simbólica no es conceptual, no es obra de la mente. Se nos abre en la experiencia, en el toque directo en el que la dicotomía objeto/sujeto no existe, y del que somos conscientes. El icono no ve, pero nos mira.

Uno de estos iconos, desde tiempos inmemoriales, se ha llamado Dios. Pero cuando se ha perdido la luz icónica, luz tabórica lo llamaría la tradición cristiana, el icono se transforma en ídolo. El becerro no hace falta que sea de oro; puede también ser de ideas.

El subtítulo un tanto ambicioso de este libro nos quiere indicar que Dios es uno de estos iconos del que podemos todavía hacer la experiencia.

¿*Uno* de tantos? Pues sí; «de tantos», pues no, si el tantos se

interpreta cuantitativamente. El monoculturalismo reinante, y no sólo en Occidente (pero desde hace siglos las tradiciones abrahámicas son más poderosas), nos ha hecho creer que algunas palabras humanas, que se decían reveladas, eran universales y que los dogmas que las explicaban absolutos. Aún hoy en día hay quienes sueñan con un lenguaje universal. ¿Hay algo humano que pueda pretender ser absoluto?

Mas el icono no es conceptualizable; simboliza, decíamos —y sólo para quien el símbolo es símbolo. Es transparente, hemos apuntado ya, y sólo deja ver la palabra o la imagen (incluso el concepto) que nosotros nos formamos de él. Estos símbolos son indispensables. El hombre no es un ser anicónico, lo que equivale a decir que no es un ente desencarnado. Acaso el hombre mismo sea un icono. Pero este libro no es sobre el hombre sino sobre Dios como icono del ser humano.

Acaso la palabra que resume lo que esta meditación quiere insinuar es *gracia.* La experiencia de la gracia se manifiesta en la vivencia de que todo es gratuito, que todo se nos ha dado, todo es dádiva, y añadiría jugando con las palabras: gracioso, agradable, grato, que nos llena el corazón de gratitud y que nos lleva a congraciarnos con la Vida—que nos ha sido gratuitamente dada.

Tavertet, Pascua de 1998.

PREFACIO

Hace falta mucha osadía, ingenuidad o inocencia para publicar a estas alturas un libro—y sin notas—con este título. La ocasión la proporcionó una semana de conferencias, sobre este tema, a profesores de religión en el monasterio benedictino de Silos algunos años ha. Como la audiencia era básicamente cristiana, cristiana es la atmósfera de estas páginas así como su lenguaje—aunque comprensible, creo, para quienes no comulguen con esta religión. Valga en mi descargo haber escrito un libro de mil páginas sobre *La experiencia védica* que próximamente aparecerá en castellano, francés e italiano.

Cuando se trata de hablar de la experiencia suprema la misma palabra «Dios» es ya tendenciosa—aunque una palabra u otra hay que emplear. Por otra parte me apresuro a notar que, a pesar de su ambigüedad, la experiencia de Dios es una «imposibilidad».

No hay experiencia posible de Dios, por lo menos en el sentido monoteísta de la palabra. Demasiado a menudo se ha aprisionado a Dios—se le ha querido aprehender, sería la expresión académica—en nuestra contingencia y creaturabilidad.

Tampoco hay experiencia de Dios para sí (genitivo subjetivo). En Dios no cabe el genitivo, puesto que no añadiría nada a lo que ya es. Este mismo verbo—ser—es inapropiado.

Y no obstante la frase es recurrente, en la tradición y en este libro. Ha sido el referente convencional para referirse a...

lo último, infinito, misterioso, desconocido, inaferrable. Pero de nuevo las palabras son función de un código míticamente convencional. El título es pues en sí mismo una paradoja, paradoja que mantenemos puesto que el único lenguaje posible es el lenguaje paradójico y «oxymórico».* Con ello se relativiza tanto el lenguaje como nuestra misma concepción de lo divino. Pero relatividad no significa relativismo.

Y a todo esto apunta el libro.

Una primera edición a partir de una grabación magnetofónica se le escapó de las manos al autor, que no pudo revisarla, pero tuvo tan buena acogida a pesar de sus errores (de los que el autor no se hace responsable) que ha motivado esta nueva edición corregida y aumentada. Se mantiene el título de la primera edición para evitar confusiones, aunque el libro ha sido prácticamente rehecho. Doy las gracias a cuantos con su tesón e impaciencia han hecho posible este libro. Sin ellos mi osadía no hubiera sido tanta.

Epifanía de 1997.

* Me permito una única excepción a la decisión de no incluir notas en este libro para recordar el significado de la palabra *oxymoron*, cuyo desuso es, ya de por sí, inquietante y significativo. El olvido de esta figura retórica revela la influencia del pensar unívoco y el miedo de la cultura moderna a la polisemia, de un lado, y a la ambivalencia, de otro. Más aún, su olvido nos muestra la enajenación del verdadero pensar, que es fundamentalmente comparativo puesto que pensamos, colocándonos en el fiel de la balanza, para «sopesar» correctamente las cosas.

El *oxymoron*, jugando con la etimología de *oxus*, afilado, puntiagudo, penetrante, y *moros*, romo, sin punta, y de ahí fofo, inerte, estúpido, loco, etc., sería por tanto lo afilado-romo, la locura penetrante, el punzón de la estupidez, la punta que penetra en lo blando. El *oxymoron* armoniza dos nociones que aisladamente son contrarias como el famoso «festina lente», o locamente sabio, cruel bondad, etc. La paradoja pone las dos opiniones (*doxai*) una junto a otra (*para*), el *oxymoron* hace penetrar una idea en la otra. La paradoja nos enfrenta al dualismo, el *oxymoron* al no-dualismo, al *advaita*. El pensar oxymórico no se deja reducir *ad unum*, a unicidad ni univocidad; sería contradicción, y la contradicción no se puede pensar. Se parece más bien a la visión normal en la que vemos las cosas en sus tres dimensiones aunque no podemos estrictamente dibujarlas en el plano bidimensional de la razón.

I.

EL DISCURSO SOBRE DIOS

La experiencia de la humanidad, expresada a través de innumerables tradiciones—tanto orales como escritas—ha llamado a lo que solemos denominar «Dios» con muchos nombres y, casi unánimemente, ha nombrado y entendido a Dios como símbolo, como nombre, no como concepto.

El origen sánscrito de la palabra «Dios», *dyau* (día), sugiere lo brillante, la luz, la divinidad (como en griego *theos*). La luz permite ver y da la vida. No sin motivo el Sol se acepta universalmente—también en el catolicismo—como uno de los símbolos divinos.

Hay una política de los vocablos, y hoy día los medios de comunicación ejercen un influjo considerable sobre el poder de las palabras. Hay muchas concepciones sobre el significado de esta palabra. Y nadie tiene el monopolio sobre su sentido. Más de una vez he pensado si no sería saludable una moratoria sobre tal nombre. Pero teniendo poco poder para proponerlo la utilizaremos, sacándole el mayor partido posible, apoyados en la sabiduría ancestral de una gran parte de la humanidad. Este pequeño libro no es sino una meditación sobre el sentido que aún pueda tener esta palabra tan usada y abusada. Si algún lector tiene alergia al nombre le rogaría que lo cambiase y viese si acaso no nos referimos a una preocupación común.

En las nueve proposiciones siguientes no se pretende decir nada *sobre* Dios, sino tan sólo situar el lugar donde el discurso acerca de Dios pueda tener sentido y resultar fecundo, para vivir una vida más plena y libre. La cuestión sobre Dios no es primariamente la cuestión sobre un Ente, sino la cuestión sobre la Realidad. Si «la cuestión sobre Dios» deja de ser la cuestión central de la existencia ya no es la cuestión sobre Dios, y ésta se desplaza hacia la problemática que ha ocupado su lugar. No se discute si *existe* un Alguien o Algo con tales o cuales atributos. Se pregunta por el sentido de la vida, el destino de la tierra, la necesidad o no de un fundamento; se pregunta, sencillamente, por aquello que para cada cual es la última pregunta, o por qué no la hay. He aquí el novenario.

1.

NO SE PUEDE HABLAR DE DIOS SIN UN PREVIO SILENCIO INTERIOR

Toda disciplina parte de unos presupuestos epistemológicos que le permiten acercarse a su campo propio. De la misma manera que para detectar a un electrón se requieren laboratorios sofisticados y matemáticas complejas, el método adecuado para hablar de Dios requiere la pureza de corazón que sabe escuchar la voz de la transcendencia (divina) en la inmanencia (humana).

Sin pureza de corazón no sólo no es posible «ver» a Dios, sino que es igualmente imposible vislumbrar de qué se trata. Sin el silencio del intelecto y de la voluntad, sin el silencio de los sentidos, sin la apertura de lo que algunos llaman el «tercer ojo»—del que no sólo hablan los tibetanos sino también los victorinos—no es posible acercarse al ámbito en donde la palabra «Dios» pueda tener sentido. Según Ricardo de San Víctor, hay tres ojos: el *oculus carnis*, el *oculus rationis* y el *oculus fidei*. El llamado «tercer ojo» es el órgano de la facultad que nos distingue de los demás seres vivos, permitiéndonos el acceso a una dimensión de la realidad que trasciende, sin negar, lo que captan la inteligencia y los sentidos.

2.

ES UN DISCURSO «SUI GENERIS»

El discurso sobre Dios es radicalmente distinto de cualquier otro discurso sobre cualquier otra cosa, porque Dios no es una cosa. Sería entonces un mero ídolo.

La palabra «Dios» apunta a un campo semántico de búsqueda y enseñanza radicalmente distinto a cualquier otro. Tomemos, por ejemplo, la física. La diferencia no consiste en decir que Dios es misterioso y la física no lo es. Los conceptos de la física—energía, fuerza, masa, número—son tan misteriosos como pueda serlo la palabra «Dios». Pero si en la física, aun desconociendo a ciencia cierta lo que sea, disponemos o podemos disponer de parámetros que nos permitan medir regularidades o formular posibles leyes sobre el funcionamiento de la realidad física, con Dios esta operación no es posible. No hay parámetros adecuados que nos permitan hablar del «funcionamiento» de esta realidad a la que llamamos «Dios».

El discurso sobre Dios es único y, por tanto, incomparable con todos los demás lenguajes humanos. Es irreductible a cualquier otro discurso.

3.

ES UN DISCURSO DE TODO NUESTRO SER

Y no sólo del sentimiento, de la razón, del cuerpo, de la ciencia, de la sociología, ni siquiera de la filosofía o de la teología académicas. Dios no es localizable con ningún instrumento. El discurso sobre Dios no es una especialidad elitista de ningún tipo.

No necesitamos mediaciones para abrirnos al misterio de Dios. Ciertamente, para hablar, sentir, ser conscientes de Dios, necesitamos la mediación del lenguaje, del sentimiento, de la conciencia. Pero esto no significa que necesitemos un lenguaje particular, un determinado sentimiento, un contenido de conciencia especial. La única mediación posible es nuestro propio ser, nuestra existencia desnuda, nuestra propia entidad entre Dios y la nada.

El *Libro de los XXIV filósofos*, que tan citado y estimado fue por los escolásticos cristianos, dice en su proposición 4: «Deus est oppositio ad nihil mediatione entis». «Dios es lo opuesto a la nada por mediación del ser». No hay otra mediación que nosotros mismos. No necesitamos mediación, porque aquello último que nosotros somos, nuestro ser, es precisamente mediación: «La criatura es la mediación [el *mediator*] entre Dios y la nada», escribió Tomás de Aquino. Brevemente, *esse est co-esse* (ser es ser conjuntamente). No hay monismo absoluto.

La experiencia humana de todos los tiempos ha intentado

siempre expresar un «misterio» que está tanto al principio como al final de todo cuanto somos, sin excluir nada. Dios, si «es», no puede estar ni a la derecha ni a la izquierda, ni arriba ni abajo, en cualquiera de los sentidos que podamos dar a estas palabras. Pretender situar a Dios a nuestro lado, en contra de los otros, es sencillamente una blasfemia.

4·

NO ES UN DISCURSO SOBRE NINGUNA IGLESIA, RELIGIÓN O CREENCIA

Dios no es el monopolio de ninguna tradición humana; ni de las que se llaman «teístas», ni de las mal llamadas creyentes, puesto que todos creen en una u otra cosa. Tampoco es «objeto» de pensamiento alguno. Sería un discurso sectario el que quisiera aprisionarlo en cualquier ideología.

En otras palabras, los cristianos pueden hablar en nombre de Cristo, los buddhistas pueden invocar a Buddha, los marxistas a Marx, los demócratas a la Libertad, los filósofos a la Verdad, los científicos a la Exactitud, los musulmanes a Mohammad, etc., y cada uno de estos grupos humanos puede creer que es intérprete de un convencimiento que viene de Dios o de la realidad misma—llámesele fe, evidencia, razón, sentido común o lo que fuere.

Pero si el nombre de Dios tiene que desempeñar algún papel en todo esto, tiene que ser un símbolo de otro orden, un símbolo con el que se quite el aguijón del absolutismo a toda actividad humana, un símbolo que ilumine la contingencia de todas las empresas humanas y haga así imposible todo totalitarismo, sea del tipo que sea. «Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano», decía Zubiri. Tan intramundano que no se le puede ni metafísicamente separar, ni políticamente dividir ni socialmente compartimentar.

5.

ES UN DISCURSO SIEMPRE MEDIATIZADO POR ALGUNA CREENCIA

No es posible hablar sin la mediación del lenguaje, ni utilizar éste sin expresar alguna creencia, aunque no se deba nunca identificar el discurso sobre Dios con creencia particular alguna. Hay una «relación trascendental» entre el Dios del que se habla y lo que de él se dice. Las tradiciones occidentales lo han llamado *mysterion*, que no quiere decir ni enigma ni incógnita. Los nombres de Dios no son independientes de Dios y cada denominación del misterio representa un aspecto de este misterio, del que no puede decirse que sea ni uno ni múltiple.

Cada religión es un sistema diferenciado de mediaciones. Todo lenguaje es particular y está vinculado a una cultura. Cada lenguaje depende de un contexto concreto que le da sentido, a la vez que lo limita. Es necesario darse cuenta de la inadecuación constitutiva de cualquier expresión. No es ningún escándalo que cada religión defienda sus formulaciones, con tal de que respete a las demás y se dé cuenta de que cada mediación es una mediatización. Esto no quita que no se pueda, y aun deba, discutir sobre la mayor o menor adecuación de las expresiones empleadas, sin olvidar, sin embargo, que la interpretación de todo texto requiere el conocimiento de su contexto y la intuición de su pretexto.

Las pruebas de la existencia de Dios en la escolástica cristiana, por ejemplo, sólo prueban la no-irracionalidad de la

existencia divina a aquellos que ya creen en Dios. De otro modo, ¿cómo podrían reconocer que la prueba «prueba» aquello que buscan? Es evidente que lo probado depende del *probans*—lo que prueba—y que el *probans* es mucho más fuerte, más potente, que lo probado.

6.

ES UN DISCURSO SOBRE UN SÍMBOLO Y NO SOBRE UN CONCEPTO

Dios no puede ser objeto ni de conocimiento ni de creencia alguna. La palabra Dios es un símbolo que se revela y vela en el mismo símbolo del que se habla. Todo símbolo es tal porque simboliza y no porque es interpretado en un contenido e idéntico objetivo. No hay hermenéutica posible del símbolo, porque en él está su propia hermenéutica. El símbolo es símbolo cuando simboliza, esto es, cuando se le reconoce como tal. Un símbolo que no hable inmediatamente a quien lo percibe deja de ser símbolo. Se nos puede enseñar a leer símbolos, pero hasta que no entendamos directamente lo que leemos el símbolo es letra muerta.

A diferencia de los conceptos, que tienen al menos la intencionalidad de ser unívocos, los símbolos son polisémicos. El símbolo es eminentemente relativo; no en el sentido de relativismo, sino de relatividad, de relacionalidad entre un sujeto y un objeto. El símbolo es contemplado y no pretende ser universal ni objetivo. Es concreto e inmediato, es decir, sin intermediario entre el sujeto y el objeto. El símbolo es a la vez objetivo-subjetivo; es constitutivamente relación. Por eso, el símbolo simboliza lo simbolizado en él y no otra 'cosa'.

Si el lenguaje fuese tan sólo un instrumento para designar objetos o transmitir mera información, no sería posible un discurso acerca de Dios. Pero los hombres no hablan simple-

mente para transmitirse información, sino porque tienen la necesidad constitutiva de hablar, es decir, de vivir plenamente participando lingüísticamente de un universo que es, a su vez, inseparable de la palabra, del *logos.*

7.

ES UN DISCURSO POLISÉMICO QUE NO PUEDE SER NI SIQUIERA ANALÓGICO

El discurso sobre Dios tiene constitutivamente muchos sentidos y no puede existir un *primum analogatum*, puesto que no puede haber una metacultura desde la que se haga el discurso. Hay muchos conceptos de Dios, pero ninguno de ellos lo «concibe». Un superconcepto o un común denominador conceptual no resolvería el problema, porque eliminaría de la escena precisamente las divergencias más ricas y fecundas y convertiría a Dios en una abstracción. Dios no es una formalidad.

Tenemos que aceptar que hay tradiciones religiosas mutuamente inconmensurables y que un problemático común denominador no sería, ciertamente, el Dios de ninguna tradición real. Dios es único, incomparable por tanto, y lo mismo puede decirse de cada experiencia de él. No hay ningún espacio anterior neutro y común para establecer comparaciones.

Pretender limitar, definir, concebir a Dios es una empresa contradictoria, porque aquello que surgiría de ello sería una creación de la mente, una criatura. Es una deformación del pensamiento el pretender encontrar algo más amplio, más englobante, que Dios—aunque evidentemente podemos comparar distintas nociones de la divinidad.

8.

DIOS NO ES EL ÚNICO SÍMBOLO DE LO DIVINO

El pluralismo es inherente a la condición humana e impide que se pueda mentar aquello que la palabra Dios quiere decir desde una sola perspectiva, ni tampoco desde un único principio de inteligibilidad. La misma palabra «Dios» no es necesaria.

Cualquier pretensión de reducir el símbolo «Dios» a lo que nosotros entendemos por tal no sólo destruiría, sino que también cortaría los lazos con todos aquellos hombres y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo. La misma pretensión de presentar un esquema de inteligibilidad unificado a escala universal es un resto de colonialismo cultural. Universalizar nuestra propia perspectiva representa una extrapolación no justificada. La misma posibilidad de una «perspectiva global» es ciertamente una contradicción *in terminis.*

No niego que filósofos y teólogos puedan matizar las dos afirmaciones precedentes, pero quizá la solución podría surgir más fácilmente si cortásemos el nudo gordiano de una teoría universal sobre Dios y redescubriéramos lo divino como una dimensión y el pluralismo (no la pluralidad) como un rasgo de la misma realidad.

9.

ES UN DISCURSO QUE REVIERTE NECESARIAMENTE EN UN NUEVO SILENCIO

Un Dios puramente trascendente, aparte de la contradicción interna de cualquier discurso sobre él (¿cómo hablar de lo puramente trascendente?), se convertiría en hipótesis superflua, cuando no perversa, y oscurecería la inmanencia divina destruyendo la trascendencia humana. El misterio divino es inefable y ningún decir lo describe.

Pertenece a la experiencia humana el saberse limitada, no sólo linealmente—por el futuro—sino también constitutivamente—por su propio fundamento, que le viene dado—. Sin amor y sin conocimiento, sin corporalidad y temporalidad, no es posible esta experiencia. «Dios» es la palabra, biensonante para algunos y malsonante para otros, que rompiendo el silencio del ser nos da la oportunidad de recobrarlo nuevamente. Nosotros somos la ex-sistencia de una *sistencia* que nos permite estar distendidos (en el tiempo), extendidos (en el espacio), consistentes con todo el universo, en el que insistimos en vivir, cuando persistimos en nuestra búsqueda y resistimos la cobardía de la frivolidad, subsistiendo precisamente en este misterio que muchos llaman Dios y que otros prefieren no nombrar. El silencio es la matriz de toda palabra auténtica. Del silencio primordial surgió el *logos*, escribió san Ireneo. El silencio es la encrucijada entre el tiempo y la eternidad.

II.

LA EXPERIENCIA DE DIOS

1.

EL SILENCIO DE LA VIDA. EL «A PRIORI» DE LA EXPERIENCIA

El carácter inmediato de *lo urgente* muchas veces nos impide atender a *lo importante.* En el fondo se trata de la tensión entre la praxis y la teoría. Nos lanzamos a una praxis contraproducente si lo urgente no es importante; lo «urgente» puede entonces esperar y no vale la pena. Nos enfrascamos en una teoría errónea si lo importante no es urgente; lo «importante» es entonces una mera abstracción. Yo definiría la prudencia como la conjugación armoniosa entre lo urgente (función del tiempo) y lo importante (función del peso). El arte de saber combinar la urgencia con la importancia es una de las características de la sabiduría, una de las condiciones del bien vivir.

Si por un momento nos olvidáramos de que somos profesores, albañiles, ejecutivos, etc.; si nos olvidáramos de que somos cristianos—y hasta seres humanos—, propiciaríamos con ello la apertura a una conciencia de la realidad de la cual podemos ser portavoces. Para ello debemos despojarnos, desasirnos, de todo el conjunto de atributos que, si bien conforman nuestra personalidad, al identificarnos exclusivamente con ellos nos limitan y, a menudo, nos asfixian.

El silencio de la Vida no es una vida de silencio, la vida silenciosa de los monjes, la del yermo. La vida del silencio es importante y necesaria para cumplir con nuestros objetivos, para proyectar nuestras acciones, para el cultivo de nuestras rela-

ciones, etc., pero no es el silencio de la Vida. El silencio de la Vida es aquel arte de saber silenciar las actividades de la vida para llegar a la experiencia pura de la Vida.

Con frecuencia, identificamos la vida con las actividades de la vida e identificamos nuestro ser con nuestros pensamientos, sentimientos, deseos, voluntad, con todo cuanto hacemos y tenemos. Instrumentalizamos nuestra vida olvidando que es un fin en sí misma. Inmersos, atareados, en las actividades de la vida, perdemos la facultad de escuchar y nos enajenamos de nuestra misma fuente: el Silencio, el No-ser, Dios.

El Silencio asoma en el momento en que estamos situados en la fuente misma del Ser; la fuente del Ser no es el Ser, sino «la fuente» del Ser—el Ser ya está de este lado de la cortina—. Este *locus* previo, anterior, originante, es el Silencio de la Vida. La Vida pura y desnuda es el don que nos ha sido dado—y que en última instancia somos. Diciéndolo en términos cristianos: «Yo he venido para que tengan vida y vida abundante» (Juan X, 10). Entrar en el silencio no es una huida del mundo, una dicotomía entre lo esencial y lo relativo. Es descubrir que lo esencial sólo es esencial porque estoy hablando desde lo relativo; y lo relativo sólo es relativo porque descubro que existe una relación que me permite estar en silencio desde el punto de vista esencial.

No se trata de restarle importancia a las actividades de la vida. Sin comer, ciertamente, no se puede vivir; tampoco sin pensar, sin sentir, sin amar. Antes mencionamos el *tercer ojo*, este tercer órgano o facultad, que nos abre a una dimensión de la realidad que trasciende el conocimiento que podamos adquirir a través de la mente y los sentidos. Sin un silencio de los sentidos y de la mente esta facultad permanece atrofiada y entonces la vida—la experiencia de la vida, previa a su expresión en diferentes actividades: la vida en su profundidad—, se nos escapa; el vínculo con el mundo latente se nos esconde; la participación en la plenitud cósmica—junto con Dioses y de-

monios—nos pasa inadvertida. Entonces nuestras vidas, privadas de su fuente, se tornan pobres, tristes, mediocres. Para dominar esta miseria recurrimos a una multitud de cosas que la edulcoren, que la enriquezcan, que le den un sentido, una relevancia, una dignidad. Y nos identificamos con esa multitud de cosas; nos agotamos en esa actividad incesante. Y nos olvidamos que dan mayor gloria a Dios la flor, el lirio, el pajarillo (Mateo VI, 26-28), que todos nuestros afanes, prisas y carreras. Suspiramos por otra vida cuando no vivimos la vida. Algo dijo Jesús sobre la vida eterna que nos prometía ahora. Que se despida de la vida eterna, vino a decir Simeón el Nuevo Teólogo, quien no la viva ya aquí.

2.

CONSTITUYENTES DE LA EXPERIENCIA

La experiencia comprende cuatro momentos distinguibles, pero no separables:

1.º *La experiencia pura*, instante vivencial, experiencial, inmediato.

2.º *La memoria* de ese momento, que nos permite hablar de él, pero que ya no es pura experiencia, ya que está mediatizada por el recuerdo. La memoria no puede separarse de la experiencia, pero no debe ser confundida con ella.

3.º *La interpretación* que hacemos de esa experiencia, que nos lleva a describirla como dolorosa, sensible, espiritual, amorosa, del Ser, de Dios, de la Belleza, etc. La interpretación que se da a la experiencia está íntimamente ligada a la experiencia misma, a la memoria y, evidentemente, a nuestro lenguaje.

4.º *Su recepción en un mundo cultural* que no hemos creado, que nos ha sido dado y que confiere a la experiencia una resonancia particular. Toda experiencia está inscrita en un ámbito cultural, fuera del cual no tiene necesariamente vigencia.

Este complejo cuatridimensional de la experiencia, que es siempre personal, puede comunicarse por 'contagio' (resonancia), amor, asimilación, educación u otros medios que incluyan la participación subjetiva; pero no por una mera extrapolación de conceptos objetivos como si fuera una entidad formal. De ahí que no pueda haber una *mathesis univer-*

salis de las experiencias humanas, y, por ende, de la interculturalidad.

Han sido, en efecto, las grandes experiencias las que han forjado las diversas culturas de la humanidad y su historia. Indiscutiblemente, la recepción de una experiencia en el marco de una determinada tradición condiciona la interpretación que se hace de esa experiencia. Las grandes tradiciones surgen, generalmente, a partir de experiencias extraordinarias que se reciben muy a menudo como revelación. La memoria permite que la interpretación de esta experiencia perdure y se transmita; interpretación que a su vez está condicionada por la cultura en la que ha sido recibida.

Pongamos como ejemplo la *experiencia* de Jesús. La *memoria* del impacto que la experiencia de Jesús causó en sus contemporáneos y que fue registrada en unos documentos, dio lugar a la *interpretación* que de esa memoria hicieron las primeras comunidades, y la *recepción* de todo ello constituye la *tradición*. Esta tradición recibida, transmitida, deformada y acrecentada, da forma a la religión y da cuenta de la riqueza de una experiencia que ha creado toda una cultura. La cuestión es muy compleja puesto que no se trata sólo de la experiencia de Jesús, sino de todas aquellas otras muchas experiencias (de Cristo) que los cristianos posteriormente han creído tener. De ahí que la tradición viva sea más que una mera exégesis de una experiencia pasada—cosa que una cierta teología parece haber olvidado. Teología no es arqueología.

No hay religión sin lenguaje y el lenguaje es ya cultura. La religión da a una cultura su contenido último y la cultura da a la religión su lenguaje propio. De ahí que la relación entre religión y cultura sea constitutiva para ambas y que, en consecuencia, debamos reconocer:

a) Que no hay religión sin cultura ni cultura sin religión.

b) Que la experiencia de Dios no es un monopolio de nin-

gún sistema religioso—con este u otro nombre—, de ninguna iglesia y, en el fondo, de ninguna cultura.

c) Que necesitamos la mediación de un lenguaje y el lenguaje es ya un fenómeno cultural. En consecuencia, todas nuestras concepciones acerca de Dios, así como nuestra memoria, nuestra interpretación y la recepción que hacemos de la experiencia, están mediatizadas por una concepción, por una creencia o por una religión. No se pueden separar pero sí se deben distinguir. Hace tiempo sugerí una fórmula que puede ser útil recordar aquí:

$$E = e \cdot m \cdot i \cdot r$$

Lo que llamamos experiencia (E) es una combinación de la experiencia personal, inefable, cada vez única y por tanto irrepetible (e), vehiculada por nuestra memoria (m), modelada por nuestra interpretación (i) y condicionada por su recepción (r) en el conjunto cultural de nuestro tiempo.

He utilizado la palabra «combinación» en sentido químico, esto es: E no es igual a e+m+i+r, puesto que la identidad de los constituyentes separados es distinta de su entidad en la combinación. El agua no es H+O, ni siquiera H_2+O sino H_2O, donde los elementos han perdido su identidad separada.

De ahí que, por ejemplo, no pueda afirmarse sin más que la experiencia mística *e* sea o no sea la misma en todas las religiones, puesto que no conocemos a *e* más que en E.

En este contexto hay que situar el problema del encuentro entre las diversas tradiciones religiosas. Hay que llegar a lo que he denominado «ecumenismo ecuménico». Una de las labores más urgentes del mundo actual es establecer puentes entre las religiones. Esto no significa que por amor a la tolerancia y al ecumenismo se diluya lo específico de cada religión sino que se exprese en toda su integridad.

Traté de esto, desde el punto de vista cristiano, en un libro

con un título crípticamente ambiguo (*El Cristo desconocido del hinduismo*): el Cristo desconocido del hinduismo no es el Cristo conocido por los cristianos y desconocido por los hindúes. Hay otros aspectos de este mismo misterio crístico que los cristianos desconocen, que los hindúes no conocen por este nombre y que los cristianos llaman Cristo, aunque en aspectos desconocidos para ellos. La fórmula de Juan «Cristo es alfa y ômega» implica que Cristo es alfa, beta, gamma, delta, etc., hasta ômega: todo. Todo está en este Cristo anterior a Abraham del cual los cristianos saben un nombre, conocen una función, pero al que desconocen en su totalidad mistérica. El fenómeno histórico de Jesús es un epifenómeno del misterio de Cristo—lo que no significa que no sea real ni central. Mientras que para la cultura occidental lo histórico es el carácter fundamental de la realidad, para una buena parte de la oriental lo histórico es sólo lo epifenoménico.

3.

FE, ACTO DE FE Y CREENCIA

Para delinear la experiencia de Dios a la que intentamos aproximarnos, será conveniente distinguir entre fe, acto de fe y creencia.

La palabra *fe* tiene muchas acepciones. Tenemos fe en algo, damos fe de algo, mostramos fe, etc. Y para aumentar su ambigüedad la acción del substantivo se expresa por lo menos en tres verbos: fiar, confiar y creer. El título de este capítulo ha de entenderse en su sentido más profundo o filosófico, en relación con nuestra problemática sobre Dios.

La *fe* es un constitutivo existencial del hombre. Todo hombre, por el hecho de ser hombre, tiene fe; análogamente a como todo hombre, por el hecho de serlo, tiene razón y tiene sentidos. Uno puede tener la razón más obtusa y otro más aguda, uno la sensibilidad más despierta y otro más embotada; del mismo modo, todo hombre tiene fe, cultivada o sin cultivar, sea reflexivamente consciente o no de ello.

Por fe entiendo la capacidad de apertura a algo *más*; una capacidad que no nos viene dada ni por los sentidos ni por la inteligencia. Esa apertura a algo más podría llamarse apertura a la trascendencia. Por la fe el hombre es capaz de trascenderse, de crecer, de abrirse a algo más; es capaz de dar un salto a algo que ni sus sentidos justifican ni su razón lo prueba.

La fe está asentada en el corazón, como la palabra «credo»

indica; lo mismo ocurre en sánscrito con la palabra *shraddhâ* (dar el corazón). La fe es esta capacidad, facultad, posibilidad de *más*—sería la palabra más llana—, de *trascendencia*—sería la palabra más filosófica—, de *Dios*—sería la palabra más teológica. «Capax Dei», llamaban los escolásticos a esta capacidad de lo infinito, de lo que no tiene fronteras.

La división entre creyentes y no creyentes no resiste la lógica más elemental. Es una traducción edulcorada de la distinción insultante entre fieles e infieles. Y esto explica el desliz lógico. En efecto, los que creen en «A» (al que llaman «Dios») se llaman a sí mismos creyentes, mientras que a aquellos que no creen en «A» se les llama no creyentes. Es una división unilateral que llama no creyentes a los que creen en «B». Es sólo una distinción de poder. ¿Por qué A ha de ser el criterio de división y no B?

La filosofía cristiana distinguía entre *credere in Deum* (apertura al misterio), *credere Deo* (confianza en lo que haya podido decir un Ser supremo) y *credere Deum* (creer en su existencia). La fe (*in Deum*) no tiene objeto. El pensar tiene un objeto. Si la fe tuviese objeto sería ideología, un fruto del pensamiento. Dios no es un objeto, no es un ente, ni el Ente Supremo; no es el jefe, el que manda. Es más allá del pensamiento donde surge la divinidad. Y por eso, sin un sentido místico, deformamos casi automáticamente, sin querer, una serie de experiencias; deformamos esta experiencia de un «más», que está en todos los seres humanos. Recuerdo que estamos hablando de Dios y no de monoteísmo abrahámico—, que requeriría un capítulo aparte.

Acto de fe es aquella actividad por la cual el hombre pone su fe en movimiento; es el acto que surge del corazón como símbolo de todo el hombre y por el cual se salta a la tercera dimensión, que es donde el ser humano se realiza. El acto de fe es salvífico; sin entrar ahora en lo que sea la salvación. El acto de fe no es un acto automático, es un acto libre que no nos

enajena de la condición humana, sino que precisamente le hace alcanzar su plenitud.

Creencia, por otra parte, es la formulación, la articulación doctrinal, generalmente hecha por una colectividad, que ha ido cristalizando a lo largo del tiempo en proposiciones, frases, aseveraciones y, en términos cristianos, dogmas. Creencia es la expresión simbólica más o menos coherente de la fe, que a menudo se formula en términos conceptuales.

La articulación doctrinal y la expresión conceptual conllevan una institucionalización. Con frecuencia la institucionalización ha adquirido una connotación negativa, como obstáculo a la experiencia misma en que se funda. La religión es ante todo una dimensión constitutiva del hombre, por eso la experiencia religiosa sustenta al hombre, a pesar de la dificultad que las instituciones puedan suponerle. Por otra parte, las instituciones son necesarias en tanto que el hombre es un ser social.

Puede haber motivo de indignación y aun de protesta y rebelión, pero no de escándalo, frente a ciertos institucionalismos y abusos de poder. Debemos comprender que el obstáculo pertenece a la condición humana, que vivimos en un mundo que los medievales llamaban el *regnum dissimilitudinis*, que no es el reino de la contradicción o necesariamente del pecado, sino el reino de la desemejanza (divina), de la desarmonía. Debemos interpretar las instituciones no como un refugio que nos ahorre o nos permita la posibilidad de la experiencia, sino como un acicate para hacer crecer, alimentar y despertar esta experiencia. Esto requiere, evidentemente, un grado considerable de madurez humana.

Debemos entender la institucionalización como un proceso constantemente abierto. Es la fosilización conservadora de determinadas experiencias la que acaba convirtiéndose en rémora u obstáculo. La institucionalización es un proceso humano necesario. Lo importante es entender esta dimensión

sociológica, e intentar comprender que es la cristalización o manifestación de una experiencia que no queda agotada o encasillada en esta estructura—necesaria para hacer posible que otros accedan a dicha experiencia—. El fin de la institución es transparentar la experiencia que la funda. Pero la experiencia se encarna en un ser humano en continuo hacerse. Por eso la institución ha de adaptarse para transparentar esa experiencia que se encuentra en permanente proceso.

La creencia, al contrario que la fe, sí puede perderse. Puede perderse la creencia en cierta formulación. «Actus fidei non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem», dice Santo Tomás: «El acto de fe no termina en el enunciado sino en la cosa». Los dogmas son canales—instrumentos—por los cuales apuntamos al misterio. Si luego la constelación cambia, o si los hombres son incapaces de captar el misterio a través de esos canales, habrá que cambiarlos. El dedo del Buddha nos señala la luna y nos permite descubrirla, dice la tradición buddhista, pero no debemos quedarnos pasmados mirando el dedo—o el cielo, como aquellos hombres de Galilea después de la Ascensión. También los profetas—y ángeles—son necesarios, aunque no debamos adorarlos.

En resumen, la experiencia de Dios viene generalmente por la mediación de una creencia, aunque no deba ser identificada con ella.

4.

EL TRIPLE HORIZONTE EN EL QUE APARECE LA DIVINIDAD

La divinidad ha irrumpido repetidamente en el ser humano, como la historia atestigua. Pero todo ello no deja de ser un testimonio humano. Por esto, en lugar de intentar describir estas descensiones de lo divino nos limitamos a mencionar las ascensiones del espíritu humano hacia el misterio de la divinidad.

Una reflexión sobre el horizonte de inteligibilidad en el que nos movemos nos parece indispensable para comprender de qué hablamos. El horizonte nos viene dado por cada cultura, pues es ésta la que nos ofrece el ámbito de inteligibilidad en el que cosas y acontecimientos tienen un sentido. Por eso describimos la cultura como el mito englobante que reina en un determinado tiempo y espacio.

Fenomenológicamente hablando, la *función* de la divinidad parece ser la de conferir un sentido último de referencia. Podemos situar este sentido más allá del universo o en su propio centro, en las profundidades del hombre (intelecto o corazón) o, simplemente, en ninguna parte. La cosmología, la antropología y la ontología nos ofrecen los tres principales horizontes en donde aparece lo divino:

a) El *horizonte metacosmológico.* El ser humano, en especial en la antigüedad, aunque no exclusivamente, vivía de cara al mundo. El universo, en tanto que hábitat animado, constituía su

principal interés. La mirada humana se dirigía hacia las cosas del cielo y de la tierra. En este horizonte aparecía la divinidad, pero no simplemente como una cosa entre otras cosas, sino como su Señor, Causa, Origen o Principio. Su lugar es metacosmológico.

La divinidad aparece vinculada al mundo; es la divinidad del mundo, y el mundo a su vez es interpretado como el mundo de la divinidad. El tipo de función que se supone desarrolla la divinidad, así como los vínculos que tiene con el mundo, han sido recogidos en las diferentes cosmologías. La divinidad es percibida como un polo del mundo.

Podríamos decir lo mismo utilizando una metáfora predominantemente temporal. La divinidad estaría al principio, con anterioridad al comienzo de todas las cosas, justamente antes que el *Big Bang*, el punto alfa; o bien estaría al final de la total evolución del universo físico, el punto ômega; o bien la divinidad podría ser ambos puntos a la vez—alfa y ômega—en el principio y en el fin del universo.

El nombre más común para esta divinidad es «Dios», expresado en alguno de sus atributos: «Creador del cielo y de la tierra» (Génesis I, 1 y ss.), «Varuna, señor supremo, gobernante de las esferas» (*Rig Veda*, I, 25, 20), aquel «del cual todos los seres verdaderamente han nacido, a través del cual todos ellos viven y al cual todos retornan» (*Taittirîya Upaniṣad III*), así como el *Pantokratôr* de muchas tradiciones, tanto orientales como occidentales. Incluso el *deus otiosus* pertenece a este grupo. La divinidad es una categoría cosmológica. Su rasgo predominante es el poder. Él es el supremo Arquitecto, el Ingeniero poderoso...

b) El *horizonte metaantropológico*. En un determinado momento de la historia el interés principal del hombre dejó de ser la naturaleza y el mundo circundante y se centró en el hombre mismo. Su mirada se dirigió hacia su interioridad: los sentimien-

tos, la mente. El lugar de la divinidad se desplaza hacia el reino de lo humano. Su lugar es metaantropológico.

La divinidad es percibida como el símbolo real donde culmina el fin y la perfección del ser humano. Esta noción de divinidad no es tanto fruto de una reflexión en torno al cosmos, o de una experiencia de su naturaleza numinosa, cuanto la culminación de una autoconsciencia antropológica. La divinidad es la Plenitud del corazón humano, el Destino real del hombre, el Guía de los pueblos y el Amado de los místicos, el Señor de la historia, la completa Realización de aquello que nosotros realmente somos. La divinidad no necesita ser antropomórfica, aunque pueda presentar algunos rasgos. La divinidad es aquí *âtman-brahman*, el hombre completamente divinizado, el Cristo, Purusha, o incluso el símbolo de la Justicia, la Paz, la Sociedad Perfecta. También aquí puede ser considerada inmanente o trascendente, identificada con el hombre o separada de él, pero sus funciones están relacionadas con el ser humano. Es la divinidad viva, amante o amenazadora, que inspira, se preocupa, castiga, recompensa, perdona. Toda peregrinación termina en esta divinidad, toda distancia desaparece, todo pecado es anulado, todo pensamiento se repliega. La divinidad es una categoría metaantropológica.

El rasgo predominante de este horizonte es la libertad. El hombre experimenta la libertad, pero de forma limitada y a menudo dolorosa. La liberación, entiéndase como salvación o de cualquier otra manera, es un ideal humano. La divinidad es en sí misma libertad y libera al hombre de la esclavitud del pecado o de la ignorancia. Las modernas teologías de la liberación pertenecen a este grupo. Es la divinidad que actúa en la historia.

c) El *horizonte metaontológico.* La culminación del hombre es la consciencia de la trascendencia. El poder de la reflexión hace del *homo sapiens* el ser superior que él cree ser. El lugar de la

divinidad será aquí el de un *super-Ser.* Su lugar será metaontológico, más allá del Ser.

El hombre se siente orgulloso de su capacidad de darse cuenta de que no lo puede entender todo. La divinidad es aquí percibida no sólo más allá del mundo físico, sino también más allá de los confines de cualquier reino natural, incluido el mundo humano (intelecto, deseos, voluntad) o cualquier otro. No podrá ser llamada ni siquiera *natura naturans* (Ibn Rushd, Spinoza, etc.) o *ungenaturte natur* (Eckhart), porque no es *natura.* La trascendencia o alteridad es tan absoluta que se trasciende a sí misma y no puede ser llamada trascendente. La divinidad no *es*; su *ser* está más allá del Ser. Su lugar es metaontológico. No *es* siquiera No-ser. El apofatismo es absoluto. La divinidad ni es, ni existe; no es pensable ni nombrable. El silencio es nuestra única actitud, no tanto porque seamos incapaces de hablar de ella, sino porque aquello en lo que específicamente consiste sería silencio. Este silencio ni oculta ni revela. La divinidad es silencio porque nada dice, porque nada hay que decir. Un posible nombre para esta divinidad es *nirvāṇa* o Ni-Ser-ni-No-ser. Otro nombre es el «mia pêge theotêtos» de la Patrística, adoptado en el VI Concilio de Toledo (638), donde se acordó llamar al Padre «fons et origo totius divinitatis» (fuente y origen de toda divinidad). La divinidad es vislumbrada aquí como una realidad metaontológica. Cualquier pensamiento sería idolatría.

El rasgo predominante es aquí la interrelación mutua entre inmanencia y trascendencia. Una trascendencia sin su correspondiente inmanencia sería contradictoria e irracional. Una pura trascendencia no podría ser siquiera mencionada sin destruirla. Una inmanencia sin trascendencia significaría la tautología inexpresable e ininteligible de una identidad que ni siquiera puede serlo consigo misma. En efecto, no se podría ni tan sólo afirmar «A», puesto que esta afirmación, si tiene que ser inteligible, equivale a «A es A»; esto es, la cópu-

la proyecta la primera A hacia la segunda para afirmar su identidad. Con otras palabras, la verdadera identidad es una inmanencia que se trasciende a sí misma. La divinidad es, precisamente, esta inmanencia y trascendencia insertada en el corazón de cada ser. Yo soy divino en tanto que soy aquello que *soy*; y no soy divino en tanto que *no* soy aquello que *soy*. Todo esto equivale a decir que un Ser absolutamente solo no existe. El Ser es relación. Incluso el Uno de Plotino no es una Substancia.

Los tres horizontes no son excluyentes entre sí. Muchos pensadores de numerosas tradiciones intentan acercarse al misterio de la divinidad englobando los tres niveles. Así, por ejemplo, *nirguna brahman* correspondería al tercer tipo, *saguna brahman* ejercería la primera función, e *Īśhvara* la segunda. Por otra parte, la tradición escolástica cristiana combinaría la concepción de Dios en tanto Principio de movimiento (primera función) con el Dios personal de los creyentes (segunda función) y el Dios de los místicos (tercera función). Todo ello presenta un cúmulo de problemas filosóficos y teológicos que las diversas tradiciones intentan resolver de diferentes maneras.

Por estos tres caminos, y a lo largo de la historia, la humanidad ha expresado su intención de trascender y reconocer la existencia de un «misterio» que está por encima de la inteligibilidad y que, no obstante, de alguna manera está presente en el hombre. No podemos entender lo ininteligible (sería una contradicción) pero sí podemos ser conscientes de ello.

5.

FRAGMENTOS EN TORNO A LA EXPERIENCIA DE DIOS

Todo lo que se pueda decir con estricta racionalidad de la experiencia de Dios es idolatría. Hay algo blasfemo en toda teodicea y en toda apologética. Querer justificar a Dios, probarle, y aun defenderle, significa colocarnos nosotros como el fundamento mismo de Dios, convertir la ontología en epistemología y esta última en una lógica por encima de lo divino y lo humano. Se trata, en última instancia, del primado del pensar sobre el ser, que caracteriza al pensamiento occidental desde Parménides.

La experiencia de Dios no puede ser monopolizada por ninguna religión, ni por ningún sistema de pensamiento. La experiencia de Dios, en tanto experiencia última, es una experiencia no sólo posible, sino también necesaria para que todo ser humano llegue a la conciencia de su propia identidad. El ser humano llega a ser plenamente humano cuando hace la experiencia de su último 'fundamento', de lo que realmente es.

La experiencia de Dios no es experiencia de nada, ni de nadie, no es experiencia de ningún objeto. Tanto la tradición cristiana—desde Dionisio Areopagita hasta Thomas Merton—como la mayoría de las tradiciones religiosas de la humanidad, nos han venido diciendo que de Dios sólo se sabe que no se puede conocerlo. «Bienaventurado aquel que ha llegado a la ignorancia infinita», dijo aquel gran genio del mundo cristiano que

fue Evagrio Póntico. «Agnosía», «docta ignorancia», desconocimiento total. En la *Kena Upaniṣad* II, 3 se nos remite a la misma experiencia. Si lo llamamos «Dios» es para no romper completamente con aquellas tradiciones que han utilizado esta palabra como símbolo de este misterio, pero acaso fuese mejor prescindir de ella—como apuntábamos al principio.

La experiencia de Dios no es experiencia de nada; no hay un objeto «Dios» que se experimente. Es experiencia de la nada; por eso es inefable. Es aquella experiencia en la que se experimenta que la propia experiencia no agota el fondo de ninguna realidad. Es la experiencia del vacío, de la ausencia; la experiencia por la cual uno se hace consciente de que hay «algo más», no en el orden cuantitativo, no en el sentido de un algo que se complete, sino de un sin fondo, de un vacío, No-ser, de un «más», si se quiere, que precisamente permite que sea posible la experiencia.

La experiencia de Dios no es una experiencia *especial*, ni mucho menos una experiencia especializada. Cuando queremos hacer la experiencia de Dios, cuando forzamos cualquier experiencia, inevitablemente la deformamos y se nos escapa. Sin los lazos que nos unen con toda la realidad no podemos tener experiencia de Dios. En la experiencia del comer, del beber, del amar, del trabajar, del estar con alguien, de darle un buen consejo, de dar un mal paso, etc., es donde se encuentra la experiencia de Dios. La experiencia de Dios no siendo experiencia de nada es pura experiencia; es precisamente la contingencia de estar-con, de vivir-con, porque no es experiencia de un soy, sino de un somos. En cristiano se llama Trinidad.

La experiencia de Dios es la raíz de toda experiencia. Es la experiencia en profundidad de todas y cada una de las experiencias humanas: del amigo, de la palabra, de la conversación. Es la experiencia subyacente a toda experiencia humana: dolor, belleza, placer, bondad, angustia, frío... subyacente a toda experiencia en tanto que nos descubre una dimensión de in-

finito, no-finito, in-acabado. Subyacente a toda experiencia y, por tanto, no susceptible de ser completamente expresada en ninguna idea, sensación o sentimiento.

La experiencia de Dios, en términos cristianos, coincide paradójicamente con la experiencia de la contingencia; palabra que ya en sí es sugerente (*cum tangere*): rozar la tangente. Es en el reconocimiento de la tangencialidad, esto es, al tocar sus propios límites, cuando se abre la conciencia, y se percibe que 'hay' algo «más allá», «algo» que se escapa de los propios límites, que trasciende toda limitación. Es tan sencilla, en el fondo, esta experiencia, que cuando la queremos explicar la complicamos, la deformamos, y es entonces cuando surgen las comparaciones. Esta experiencia escapa a la comparación.

Creo que es en este contexto de la contingencia y su reconocimiento por parte del hombre donde encuentra su lugar la plegaria, la oración. Etimológicamente *plegaria* está emparentada con precariedad. La plegaria surge de la conciencia de la precariedad.

Hay dos tipos de oración: la alabanza del que adora, la acción de gracias de quien se reconoce salvado, y el grito de la precariedad humana del que sufre la injusticia y el dolor. Ambas son necesarias e inseparables: a través de la regeneración que se va produciendo en la persona y que se manifiesta en la alabanza, esa misma persona reconoce su estado de precariedad. Esta fue la perplejidad de Lutero, la intuición del «simul iustus et peccator»—a la vez justo y pecador. En el reconocimiento de esta ambivalencia radical del ser humano, Lutero tiene su gran experiencia religiosa y se da cuenta de que la aporía se soluciona en Cristo. Y se afinca ahí; ésta es la condición humana.

Reconocer esta condición humana precaria y gloriosa es reconocer que dicha experiencia trastoca todos nuestros valores. Y es precisamente esta rotura de nuestros esquemas la que nos abre a la libertad, impide que nos aferremos a nada y que

desde ese aferrarnos juzguemos—«no juzguéis» (Mateo VII, 1; Lucas VI, 37). Ahí comienza la liberación y la alegría de vivir.

La experiencia de Dios que subyace a toda experiencia y por la que nos hacemos hombres nos hace conscientes de nuestra contingencia, nos torna humildes y capaces de comprender. Por esta experiencia nos damos cuenta de que estamos dentro de algo que lo abarca todo y somos conscientes de una doble dimensión de ausencia y presencia, conscientes de que participamos en un más en el que, de una manera u otra, podemos confiar. Algunos la llamarán la experiencia del Ser que se actualiza en el amor no egoísta a los entes. En otras ocasiones la he llamado *confianza cosmoteándrica.*

Otras voces preferirán decir que es en contacto con la contingencia donde se descubre, precisamente, lo Otro, la Nada, el Vacío, la Vacuidad. Para comprender que «todo es vanidad» (Eclesiastés I, 2): *vanitas, vacuus,* vacío, debemos darnos cuenta previamente de que todo está vacío. «La infamia de la vanidad cubre con su ego la realidad absoluta», reza un verso del sufí Mohammad Sherin Tabrizi Maghrebi; mientras que en la *kenosis* (*fanâ*) del ego está el cimiento de la mansión de la Unidad (monoteísmo), añade el mismo maestro del siglo XV en su *Diwân.*

Ésta es la experiencia de Dios, que no puede ser—lo hemos dicho ya—una experiencia especializada: requiere *nuestro entero ser* y *nuestro ser entero*:

—*Nuestro entero ser:* inteligencia, voluntad, sentimientos, cuerpo, razón, querencia.

—*Nuestro ser entero*: no fragmentado. Si no estamos integrados, si nuestra experiencia va por un lado y nuestro cuerpo por otro, si los pensamientos nos inclinan hacia aquí y los deseos hacia allá, nuestra experiencia de Dios estará tan fragmentada que ya no es la simple experiencia de Dios.

El requisito indispensable para acoger la experiencia de Dios es que nuestro ser entero esté integrado. La sabiduría chi-

na lo dice con una metáfora sencilla: cuando el gong está bien forjado, dondequiera y como quiera que se le golpee responderá siempre con un sonido armónico bien temperado. Al igual que el gong, cuando la persona está integrada, «bien forjada», reciba el golpe que reciba transmitirá siempre una vibración armónica.

Debemos estar en armonía con nosotros mismos y con el universo para hablar con propiedad de algo que, precisamente, está en la base de toda experiencia humana. Todo discurso, toda teología de la que esta experiencia esté ausente, no es más que palabrería, un mero repetir lo que nos han dicho, lo que hemos memorizado, lo que no sabemos de cosecha propia.

Aquí se manifiesta la problemática en torno a la revelación. La dificultad de la revelación no está en que Dios revele, ni tampoco en lo que en la revelación se nos dice, sino en lo que yo pueda entender que se me dice en esa revelación. «Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur» («Todo lo que se recibe, se recibe según el modo del recipiente»). La revelación no está ni en el *revelans* ni en el *revelatum*, sino en el *revelanti*. La revelación está en el que la recibe. El problema está en el receptor.

La experiencia de Dios no es una experiencia del «yo». Una de las características más destacables del siglo XX ha sido el proceso de psicologización de los más diversos ámbitos de la vida humana. También la experiencia religiosa ha sufrido la influencia de dicho proceso. El psicoanálisis estructuró la *psychê* humana en una tópica tripartita (inconsciente, subconsciente y consciente) en la que el inconsciente adquirió un peso importante.

Por lo que se refiere a la experiencia de Dios, fueron muchos los que se empezaron a preguntar por la relación entre esa experiencia y la experiencia del yo profundo, hecho de algo más que de voluntad y de razón. La experiencia de Dios

tiene que ver, evidentemente, con esta experiencia del yo profundo, pero no se agota en ella. Interpretarla con categorías de la experiencia del yo profundo supone una superación del racionalismo, en el sentido de acceder a una experiencia existencial muy positiva: ni la vida se reduce a lo consciente, ni yo soy un «ego» individualizado, separado de todo lo demás. En mí hay también inconsciente y subconsciente, y participo de los arquetipos de la humanidad, que me abren al misterio.

Ahora bien, la experiencia de Dios no puede interpretarse como un puro psicologismo que no trasciende los confines del arquetipo o del yo profundo. Es una experiencia óntica y ontológica: es la experiencia de los seres y del Ser mismo en su mismidad más radical. Es una experiencia que me sobrepasa en cuanto experiencia misma. Los papeles se trastocan. Yo no soy su sujeto, sino que estoy en la misma experiencia. En el fondo es la experiencia mística, la experiencia de la profundidad. No descubro otra cosa u otros seres; descubro la dimensión de profundidad, de infinito, de libertad que hay en todo y en todos. Por eso la experiencia de Dios confiere, casi automáticamente, humildad por un lado y libertad por otro.

Accedo a Dios si no me paro en mi yo; es decir, si este mi yo profundo se trastoca, por decirlo así, en un tú (en el tú de Dios, diremos aún). Si no, puedo caer en un narcisismo espiritual destructor. Por eso la vida espiritual es peligrosa, ambivalente, constantemente ambigua. La «experiencia de Dios» me libera de todo miedo, incluido el miedo a la pérdida de mi yo, a la negación de mí mismo. «No vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gálatas II, 20); con estas palabras expresa San Pablo esta vivencia de que lo más profundo de mí es Cristo, no *alter Christus* sino *ipse Christus*. No hay que tener miedo a la negación. El temor a la negación total de sí mismo es clara prueba de que este «sí mismo» que tiene miedo no es el real y auténtico «tú». El tú reposa confiado en el yo.

Respecto a esta relación entre la experiencia de Dios y la

experiencia del yo psicológico, dos observaciones pueden ser pertinentes.

La primera corresponde a una descripción fenomenológica de Dios, dirigida especialmente a las nuevas generaciones, que no parecen muy interesadas en estos temas. *Dios es aquello que rompe nuestro aislamiento respetando nuestra soledad*: «Rompe tu aislamiento, entra en ti, ya no estás aislado, y, al mismo tiempo, respeta tu soledad, permítete ser tú; tú y no lo que dicen de ti unos cuantos papeles identificativos, o la máscara de hermana, de padre, de hijo, de amiga, de correligionario, la máscara de lo que sea». Es la «beata solitudo» en la que soy verdaderamente yo, porque Dios no es el Ser que me escudriña, sino *lo que* me permite ser yo mismo al máximo. Dicho de otra manera: cuando yo estoy verdaderamente solo encuentro a Dios, no como objeto, sino—diciéndolo con San Agustín—«interior intimo meo», como lo más íntimo de mí, lo que me es más interior, lo que más realmente soy, que es entonces, precisamente, lo que me abre a los demás.

Por eso los consejos tradicionales insisten en que sin recogimiento, sin *solitudo,* no soy yo mismo, no toco el fondo de mí mismo, y, en definitiva, no me encuentro a mí mismo, a los demás ni a Dios. Liberándonos de las máscaras con las que frecuentemente nos definimos como un «yo» es como podemos llegar al centro de la realidad y ser entonces nosotros mismos.

La segunda observación trae a colación aquel texto en el que Yahveh pide a Abraham que deje su país, su patria y la casa de su padre (Génesis XII, 1). Ese salir de la propia tierra, de la propia casa, exige el desprendimiento de uno mismo, de nuestra personalidad. La experiencia de Dios es arriesgada, tergiversa nuestras categorías; no sabemos dónde nos lleva, a dónde vamos o cómo vamos a acabar. No se puede buscar la experiencia de Dios y esperar que tenga más o menos que ver con algo que ya, previamente, hemos previsto.

Otras tradiciones religiosas han tematizado también esta relación entre la experiencia de Dios y la experiencia del yo—aunque muy distantes de la psicología. En el Vedânta, por ejemplo, la experiencia de Dios es la experiencia del yo a la que se llega preguntando «¿quién soy yo?», «¿ko'ham?». Al intentar responder a esta pregunta empiezo a descubrir que soy un misterio, que no soy mi cuerpo, que cambia y pasará, que no soy lo que pienso, ese pequeño *ego* psicológico siempre en transformación. Busco aquel Yo, sujeto último de todas las cosas, del cual no puedo decir nada sin que deje de ser sujeto y se convierta en predicado. Al llegar a la experiencia del «yo soy», *aham brahman*, participo en la última y única experiencia del sujeto único de toda operación—que no es evidentemente mi ego.

Quisiera finalizar estos fragmentos en torno a la experiencia de Dios con una frase que expresa la ruptura que dicha experiencia provoca en los esquemas meramente racionales: «es conocido de los que no lo conocen y es desconocido de los que lo conocen» (*Kena Upaniṣad* II, 3), que se podría traducir citando poco menos que literalmente a Gregorio de Nisa: «quienes [crean que] conocen a Dios lo desconocen y quienes lo desconocen lo conocen». Recordemos también aquel *koan* de Cristo acerca de la oración del fariseo y el publicano. Quien se cree justo no es perdonado, quien se cree pecador alcanza el perdón (Lucas XVIII, 9 y ss.).

La frase de la Kena, respaldada por la Gītā y por otros muchos textos de las más diversas tradiciones, nos permite aún una apostilla: los que somos tan sabios que sabemos que no lo conocemos, somos doblemente infelices, porque los que no lo conocen, lo conocen, y los que lo conocen creen conocerlo, aunque no lo conozcan, y, en consecuencia, están en paz. Pero a nosotros, los intelectuales que conocemos que no lo conocemos, no hay quien nos salve. Hace falta una nueva inocencia.

Los poetas siempre lo saben decir mejor. Juan de la Cruz nos lo recuerda:

> Este saber no sabiendo
> es de tal alto poder,
> que los sabios arguyendo
> jamás le pueden vencer;
> que no llega su saber
> a no entender entendiendo,
> *toda ciencia trascendiendo.*

6.

SOBRE LA INICIACIÓN

Después de este bosquejo en torno a la experiencia de Dios surge la pregunta muy legítima y típica, aunque no exclusiva, de la mentalidad tecnocrática: ¿*Cómo* llegar a ella? Afirmar que todo hombre puede acceder a ella, o que todos la poseen aunque pocos lo saben, sólo desplaza la cuestión: ¿*Cómo* llegar a saberlo? ¿O es que acaso no haga falta? Quizá no, a quienes no «la conocen»; quizá sí a quienes la buscan.

Sea de ello lo que fuere, una cosa es cierta. A esta experiencia no se llega por fuerza de voluntad, como tan taxativamente afirma la *Kena Upaniṣad* y confirma San Pablo. Desear el *nirvāṇa* descalifica para alcanzarlo. Todo pertenece a otro orden—el de la gracia, dirán muchas escuelas. Todo está relacionado con todo: *sarvam sarvâtmakam* dice el shivaísmo. Pero no podemos tratarlo todo, ni menos a la vez.

Aquí nos limitaremos a mencionar un solo punto. Se trata de una característica presente en la mayor parte de las tradiciones de la humanidad y un tanto ausente en la modernidad—sumergida ésta en un dualismo metafísico y un individualismo antropológico. Me refiero a la visión sacramental o tántrica del universo, redimiendo ambas palabras de sus interpretaciones vulgares y de sus degeneraciones supersticiosas.

Entiendo por tal aquella cosmovisión que no escinde la realidad en materia y espíritu, y que no sacrifica la primera en

aras de la segunda (espiritualidades idealistas de todas clases) ni la segunda en el altar de la primera (materialismos empiristas de todo tipo). En esta visión tántrica o sacramental la palabra es eficiente en el mundo del espíritu, el pensamiento influye en la materia, los sentidos son espirituales, lo divino está encarnado y lo humano se encuentra impregnado de divinidad.

Pero aun de este punto sólo mencionaremos un solo ejemplo en relación con el problema que nos ocupa.

Todas las tradiciones proponen una preparación para los distintos estadios de la vida, sea intelectual, social o religiosa. Sin fe, dicen por ejemplo el Vedânta y la Patrística, no es posible hacer teología; el ingreso en la Academia platónica requería el conocimiento de la geometría; el ingreso en la vida religiosa requiere un noviciado; la entrada a la vida de adulto comienza con el uso de razón y éste con el despertar de la sexualidad; la aceptación por un *gurú* pasa por una ceremonia previa; el ingreso en algunas comunidades requiere la circuncisión; el ejercicio de la medicina exige un diploma, la función sacerdotal una consagración, etc. Todas estas tradiciones creen que la realidad es jerárquica, esto es, que hay niveles en ella, y que la realidad es solidaria, a saber, que es tal porque está 'sólidamente' aglutinada.

Solidaridad y jerarquía son dos presupuestos que dan sentido a la iniciación. Ésta consiste en el tránsito de un nivel a otro (que puede ser muy bien de un grado de conciencia a otro) en virtud de una acción «iniciada» por un factor (generalmente humano) solidariamente capacitado para ello.

La iniciación sólo tiene sentido dentro de un mundo jerárquico y solidario. Fuera de él degenera en superstición. Hablar de iniciación en un mundo donde prevalece una supuesta mentalidad igualitaria e individualista sería un contrasentido o un anacronismo.

Dentro de un mundo solidario la iniciación es posible por-

que no hace sino actualizar la *ontonomía* (ni heteronomía ni autonomía) de cada ser. La iniciación no daña ni enajena sino que es una manifestación del dinamismo del Ser. La acción de un ser sobre otro es posible porque la estructura misma de la realidad es conexión solidaria, esto es, constitutiva—*pratîtya-samutpâda, karma, corpus Christi mysticum, umma*, son sendas nociones fundamentales de cuatro grandes religiones. Esto no quita que el abuso de poder u otras causas puedan introducir iniciaciones antinaturales y adoptar actitudes antihumanas.

Dentro de un mundo jerárquico—entendida la jerarquía en su sentido etimológico (orden sacro)—, la iniciación es necesaria, porque el salto de un estado a otro, de un grado a otro, de un nivel a otro, no es automático; se necesita una colaboración entre una mano que se tienda y unos brazos que se alcen para llegar a coger esa mano.

La iniciación se establece en aquellas sociedades tradicionales que son conscientes del carácter solidario y jerárquico de la realidad y que consideran que el camino humano hacia su perfección requiere una serie de pasos, un 'progreso' en la escala de los seres. Pues bien, una determinada iniciación es el camino normal para la experiencia de Dios. Y aun en casos extraordinarios la caída de un caballo, la voz desde una nube o una simple desgracia personal pueden ser factores iniciáticos. Lo normal, sin embargo, es la iniciación humana. Pertenece a los padres, los enseñantes, los mayores y sobre todo, en nuestro tiempo de crisis familiar, pedagógica y social, a los verdaderos maestros, iniciar a sus semejantes (después de todo somos solidarios) a la experiencia de Dios.

Aquí convendría mencionar la responsabilidad personal de quienes acabamos de aludir. A quienes se lamentan del eclipse de Dios, sobre todo en las generaciones jóvenes, habría que preguntarles qué han hecho ellos para iniciar a sus hijos, alumnos, allegados o simplemente prójimos en la sabiduría última de la vida que hemos llamado «experiencia de

Dios», a pesar de los obstáculos que una sociedad desacralizada e individualista pueda poner y del sarcasmo con el que un joven pueda de momento responder a la bendición de un anciano—acaso porque éste no era suficientemente transparente a la luz que había recibido. ¿No somos nosotros el cuerpo opaco que provoca el eclipse?

Hemos introducido el tema de la iniciación al preguntarnos por el *cómo.* Ello tiene un motivo, aunque tan impopular como lo que hemos venido diciendo. La iniciación es personal. No hay recetas generales, no hay medicamentos prefabricados. Todo deben ser fórmulas magistrales—por eso mismo a los médicos se les llamó doctores: no porque conocían la farmacopea industrial, sino porque sabían recomendar el medicamento personal. Quiero decir lo siguiente. ¿Cómo conducir a la experiencia de Dios? ¿Cómo comunicar el sabor del té?—preguntan los maestros orientales. No con mucho cavilar ni con grandes austeridades, responden las *Upaniṣad.* «Venid y veréis» dijo el maestro de Nazaret. «Caminante no hay camino» es el eco de Machado a las enseñanzas de Abhinavagupta, de San Juan de la Cruz y de tantos otros.

La iniciación es personal, acabamos de decir, y la experiencia de Dios es personal, decíamos al principio. El camino es único para cada caminante. Acaso todos los caminos lleven a Roma, pero ninguna carretera conduce a los cielos. Su reino está en los misterios, se nos dijo también. En una palabra, no hay cómo, no hay receta, no hay autopistas de la realización. Y esta es precisamente la misión del maestro y la función de la iniciación. La iniciación es personal. La madre dice una cosa a su hijo adolescente y otra a su hija casadera; el maestro conduce de la mano para ayudar a desbrozar los senderos personales, que suelen ser muy distintos; el mantra es secreto y personal (no es una fórmula mágica, a pesar de su peligro de convertirse en ello); el agua del bautismo debe bañar el cuerpo de cada bautizado aunque se haga una ceremonia colectiva.

Si la experiencia de Dios es lo que hemos insinuado, no se puede vender en ningún mercado, aunque se le llame templo. Alguien se enfureció en una ocasión semejante—hace ya veinte siglos.

Estamos diciendo que pertenece a cada generación iniciar a los que nos siguen en la experiencia de Dios, que es la experiencia de la verdadera Vida, como hemos venido diciendo. Ni la lectura de un libro, ni la radio, ni la televisión ni la Internet pueden substituir el factor personal. Acaso una mirada o un abrazo hagan más que un libro, y un ejemplo viviente y vivido más que una película, por edificante que esta sea.

Permítaseme un breve *excursus* teológico. El hombre, vienen a decir prácticamente todas las tradiciones, es el sacerdote de la naturaleza, el mediador entre cielo y tierra. El hombre no es ni un Dios ni un mero animal, no es ni divino ni terrenal; ni ángel ni bestia, decía Pascal; no posee naturaleza, como las cosas porque se la debe formar él mismo, escribía Pico della Mirandola; es el rey de la creación (a pesar de los abusos), interpretaba una cierta exégesis judeocristiana; un «tercer mundo entre Dios y la nada», defendía una cierta escolástica; ni una cosa más entre las cosas y su creador, entreveían los griegos, los indios y los chinos; ni divino ni natural, enseñan los africanos; el hombre no es un ser ya hecho, asegura la reflexión filosófica.

El hombre es un ser solidario. Para que el ser humano realice plenamente su vida, esto es, para que llegue a ser verdaderamente hombre, que no es el mero desarrollo biológico, debe ser introducido a la *tal* vida por alguien que no sea *él mismo*. Nadie se da la vida a sí mismo. Este es el lugar de la iniciación. Nadie se da tampoco la iniciación a sí mismo.

Esta iniciación tiene muchos grados y niveles. El primer grado es la misma fecundación del ser humano (sin discutir

ahora cuándo tiene lugar); el segundo es el nacimiento. Pero con ello no se ha hecho sino cumplir los primeros requisitos, en los que el infante es exquisitamente pasivo. Por esto no hay aún iniciación propiamente dicha. La iniciación empieza con el paso del *bíos* la *zôê* de la mera biología fisicoquímica a la vida humanamente consciente (sin entrar en mayores pormenores).

El hombre es el sacerdote de la tierra, hemos dicho. Este sacerdocio o mediación entre los dos mundos comienza con la primera iniciación, que tiene tantos nombres distintos como culturas.

La primera iniciación convierte al niño en un renacido (como en el hinduismo), en un miembro pleno del pueblo elegido (judaísmo), en un hombre pleno como hijo de Dios, como Cristo (cristianismo), en miembro *sui juris* de la comunidad (animismo), etc. Empieza la vida propiamente humana. Pero las iniciaciones no terminan ahí. Confirmación, matrimonio, orden y extremaunción son otras tantas iniciaciones en el seno de la tradición cristiana, a pesar de su trivialización en muchos casos. Y ponemos este ejemplo porque hasta muy recientemente los estudios sobre la iniciación se reducían a los ritos iniciáticos de los llamados «primitivos» o a los de las sociedades secretas. Varrón en su *De re rustica* (III, I, 5) llama *initia* a los «misterios». Y sabido es que la palabra griega empleada (*teletê*) significa 'perfección, plenitud'.

Sin seguir por vericuetos histórico-religiosos lo que nos atañe es lo siguiente. Un animal no puede hacer la experiencia de Dios en el sentido que damos a estas dos palabras. Para que el hombre la haga debe llegar a la plenitud humana (en sus muchos grados que no están rígidamente escalonados). El «no es bueno que el hombre esté solo» no quiere decir solamente que necesita compañía (para compartir el pan), significa también que es comunidad horizontal con sus semejantes y vertical en las dos direcciones, hacia arriba con lo divino, ha-

cia abajo con lo telúrico. Dicho con otras palabras: la experiencia de Dios se hace en y con la totalidad de la realidad, tocando directamente los tres mundos—experiencia que muchos sabios llamaron el toque místico.

En la espiritualidad vedántica se habla de *paramparâ* y más específicamente de *guruparamparâ*, esto es, de «tradición» y de lineaje espiritual, o sea la línea iniciática que une a la persona concreta con el maestro que la ha iniciado hasta llegar al *âdinâtha*, a Dios, llámesele Śiva o con otro nombre.

Cristo se refiere constantemente a esta línea iniciática cuando habla de su Padre cuyo portavoz se hace, avala su testimonio y de quien recaba su autoridad. La primaria función de la Iglesia, desde esta perspectiva, es la de mantener viva esta transmisión, esta iniciación que a través de Cristo se remonta hasta el último misterio de la realidad. Esto es lo que quiere decir que la Iglesia es «Sacramentum mundi»—que traduce la frase originaria de «misterio cósmico». Lo demás son aditamentos históricos o burocráticos. Agua, fuego y Espíritu Santo hacen falta y se invocan en la iniciación del bautismo; y el sacerdote católico, que rompe con la tradición judaica, puesto que Jesús no pertenecía a la tribu sacerdotal de Leví, se ordena invocando a Melchisedec, sacerdote no ya de Iahweh sino del «Altísimo».

El hombre es hombre, esto es, algo más que una especie del género animal precisamente por esta iniciación que les hace *capax Dei* como decían los escolásticos. Los animales no hacen la experiencia de Dios.

Una cautela sea acaso oportuna en aquellos ambientes en los que la iniciación significa aún algo. La función del iniciado es doble. Por un lado debe mantener la consciencia viva de su guru, su padrino, su obispo, su mentor, su profesor, y al mismo tiempo debe creativamente continuar la tradición; no ha de seguir ciegamente a su maestro, sea quien sea y sólo referirse a él amparándose en su autoridad. La iniciación no es

magia y requiere la libertad del iniciado—lo que le confiere responsabilidad. El guru sólo es un canal, una mediación. No hay auténtico maestro que recabe para sí la autoridad que sólo viene del «Altísimo». «*Nârâyaṇam padmabhuvam*»... empieza el *Śloka* del advaita vedânta. La línea de los maestros se inicia en el mismo misterio divino.

7.

ACTITUD PASIVA: YIN

Sin embargo, aún podemos decir algo más sobre el *cómo*—corolario estricto de lo que acabamos de exponer. Al afirmar que no hay *cómo* no defendemos el individualismo anárquico de «cada maestrillo tiene su librillo». En primer lugar porque el verdadero maestro ha leído muchos libros, aunque no siga ninguno. Las madres aprenden a ser madres no en las clases de higiene y psicología infantil (útiles por otra parte) sino pariendo al hijo, amamantándolo y conviviendo con él. Pero en segundo y principal lugar por lo siguiente.

La iniciación, hemos dicho, viene de fuera, es una iniciativa de la trascendencia. Esto nos ha llevado a subrayar nuestra responsabilidad. La iniciativa de la vida viene de la vida. Nadie se la da a sí mismo. La iniciativa de toda iniciación viene del Espíritu. La iniciativa de la iniciación a «la experiencia de Dios» viene de Dios. *Pati divina*, decían los místicos: sufrir el impacto de la iniciativa divina. Esto nos lleva a revalorar la actitud pasiva ante nuestro problema—sin caer en extremos opuestos o en abusos degradantes.

No es pues nuestro saber el que nos conduce a la meta, pero tampoco es por nuestra voluntad de querer, de buscar, por la que nos abrimos a la experiencia de Dios. Dios no puede ser la contestación a ninguna pregunta. Lo convertiría en un ídolo, en un objeto, en un concepto, en una respuesta. Si

Dios es algo superior a nosotros, la iniciativa debe partir de Él. Esto es probablemente lo que hizo afirmar a Huang Po: «No busques la verdad. Tu propia búsqueda destruiría lo que buscas». Nos viene a decir que el *yang* (masculino) destruiría al *yin* (femenino), que Dios no es *objeto* de investigación. La actitud frente a Dios, como saben todos los místicos, es más pasiva—¿debo decir femenina?—. La verdad es la que nos busca.

Un pecado endémico de la humanidad, de raíces milenarias, es el patriarcado cultural, el dominio, despótico muchas veces y unilateral las más, de una parte del ser humano. Se trata del olvido, a este último nivel, de la actitud pasiva (no quietista ni 'pasivista') del hombre frente al misterio de la realidad. Un ejemplo en el campo filosófico lo tenemos en el reduccionismo que representa haber identificado la realidad con el campo que la ontología nos descubre, y, peor aún, en haber reducido la ontología, como «palabra del ser», a una interpretación meramente racional de la realidad porque con ella creemos poder dominarla. Ello ha llevado a escindir la epistemología de la ontología y a reducir esta nueva ciencia del conocimiento a lo que he llamado «epistemología del cazador»; esto es, a salir con el arma de la razón, a ver si damos alcance al objeto, lo capturamos y lo aprehendemos. Es una epistemología masculina que ha eliminado el espíritu que ciertamente no se deja aplicar a Dios. Es esta epistemología la que nos quiere hacer creer que se puede conocer sin amar.

Hay unos pocos pasajes en San Lucas, que me limito a citar para resistir la tentación de comentarlos (Lucas I, 29, 34, 45; II, 19, 47-51), en los que el Evangelista deja entrever que María, como todos, poco había entendido de lo que aconteció en Belén, Jerusalén y en la ciudad de Judá, pero que «guardaba todas estas cosas en su corazón». La comprensión racional no es el único paradigma de 'inteligibilidad', ni el más elevado. Conservar las cosas en el corazón es algo más que raciocinar.

Para acceder a la experiencia de lo divino hay que dejarse

fecundar, sobrecoger; hay que invertir la misma epistemología: «conozco porque soy conocido, amo porque soy amado», dicen Juan y Pablo (1 Juan IV, 10; Gálatas II, 20, v. gr.). Esta actitud de dejarse coger, conocer, y de permitir que la experiencia tenga lugar en nosotros, es la más extendida en la humanidad. Toda experiencia, entendida en su sentido más profundo, es siempre pasiva; no es proyección, objetivación; por eso el desearla sirve de poco o puede ser contraproducente. Puede suceder o no suceder; puede ser mediatizada o inmediata, ocurrir súbitamente o ser un largo proceso, o un descalabro. No podemos reducirlo todo a nuestros esquemas mentales.

Otro modo de expresar lo mismo consiste en interpretar la expresión «experiencia de Dios» como genitivo subjetivo y no como genitivo objetivo. Es decir, no es *mi* experiencia *sobre* Dios, sino la experiencia *de* Dios—en mí y a través de mí—y de la cual yo soy consciente.

El sentido del genitivo subjetivo hace referencia a la misma experiencia de Dios, que, en tanto que me la confiere o que yo participo de ella, es lo que constituye el núcleo más profundo de mi ser. Es decir, la experiencia *de* Dios no es mi experiencia de él y de la cual soy consciente. «Mi experiencia» sería, utilizando la metáfora del cazador, apuntar a un objeto, una realidad que se llama Dios e intentar tener una experiencia de ello. En este sentido me parece incluso una blasfemia; es pretender hacer caer a Dios en *mi* experiencia.

La experiencia entendida como genitivo subjetivo sería una participación mía en la experiencia *de* Dios. Es mi respuesta consciente y mi participación en esa experiencia cuyo sujeto último es precisamente Dios. Yo entiendo mi participación en esta experiencia como una comunión, una comunión entre Dios, que es el sujeto, y esta experiencia *de* Dios que es *mía* en tanto yo soy consciente de ella.

Aceptar la experiencia de Dios como un genitivo subjetivo conlleva entender que el camino para llegar a ella no consiste

en buscar, sino en hacerse el encontradizo. La iniciativa no depende de nosotros. Una breve historia de Huang Po nos lo ilustra. Un sediento de Dios, buscando la experiencia de Dios, se va a un valle a hacer penitencia, meditación; va a prepararse, a purificarse. Pero no consigue nada, no encuentra nada. Entonces grita, chilla, pide. Y oye una voz que llega desde lo alto del monte. Sube entonces hasta lo alto del monte para escuchar aquella voz. Pero allí no encuentra ni oye nada. Regresa al valle sintiéndose burlado, engañado, y grita y chilla de nuevo. Y de nuevo oye la voz. Y vuelve a subir, para no encontrar nada, sólo silencio. Y baja y sube, y sube y baja. Hasta que se queda callado; deja de pedir, deja de buscar. Entonces se da cuenta de que aquella voz que oía era la de su propio eco.

III.

EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS

El título de esta tercera parte no lleva artículo determinado, pues no pretendemos describir *la* (única) experiencia cristiana de Dios. Puede haber muchas experiencias del misterio divino que tienen derecho a llamarse cristianas. Tampoco le hemos añadido el artículo indeterminado, pues tampoco se trata de *una* experiencia de entre las muchas posibles. La razón de forzar la gramática es doble y grave.

En primer lugar porque, como ya dijimos anteriormente, «Dios» no es el único nombre que los hombres han utilizado para simbolizar esta experiencia última. «Una» significa una entre varias posibles. Y no queremos ahora entrar en este berenjenal (teológico).

La segunda razón, y más grave, es que lo central para el cristianismo no es tanto la experiencia de Dios cuanto la experiencia de Cristo—a pesar de la íntima conexión, sobre todo histórica, entre las dos—. Pero tampoco queremos penetrar en este bosque (cristológico).

1.

TRES VISIONES DE LA RELACIÓN DIOS-MUNDO

Para acercarnos a una posible experiencia cristiana de Dios será conveniente situar el lugar de «Dios» en la conciencia humana. Subrayemos que no tratamos aquí de concepciones de la divinidad, sino del problema más concreto de la relación de Dios con el mundo, puesto que es en este mundo en el que aparecerá el hecho cristiano. ¿Qué es este mundo que Dios ha amado tanto (Juan III, 16) y que luego se nos conmina a no amar? (Juan XVI, 33; 1 Juan II, 15-16; Juan IV, 4). Aunque estos textos se refieran a dos mundos, es con el mundo en definitiva con el que el cristiano tiene que habérselas. La historia de la humanidad muestra que la conciencia humana ha entendido la relación de Dios con las criaturas según tres esquemas principales:

1.º La *visión dualista*, según la cual Dios es lo «absolutamente Otro». Entre Creador y criatura hay una distancia infinita, no hay relación, hasta el punto de que, tanto en el Vedânta como en el tomismo, la relación de Dios con la criatura es entendida como una «relación de razón»; solamente objetiva en el entendimiento humano. Este Dios no tiene trato con el hombre, porque es inmutable, infinito. Se tiene una experiencia de Dios como «Otro», precisamente porque se parte del «Ego» como sujeto de la experiencia.

2.º La *visión monista*, que sería, en términos teológicos, el

panteísmo. Todo es Dios, y todos tenemos la experiencia de Dios, porque todos tenemos la experiencia de las cosas. No hay más Dios que esta *natura*—«Deus sive natura», dice Spinoza—, donde la relación entre el Creador y la criatura es también «de razón», pero desde la perspectiva inversa. Aquí la distinción, desde el punto de vista de la criatura, no existe.

3.º La *visión no-dualista* (*advaita*), en la que la divinidad no está individualmente separada del resto de la realidad, ni es totalmente idéntica a ella. Las *Upaniṣad*, por ejemplo, apuntan a una actitud religiosa que no se basa en el diálogo ni en el monólogo, sino en la experiencia suprarracional de una «realidad» que de algún modo nos «inhala» hacia el interior de sí misma.

Lo que una gran parte de la sabiduría de Asia brinda a Occidente—por simplificarlo así—es la visión no-dualista de la realidad. Y es esta visión la que sugiere una imagen más plena de la Trinidad.

Dios no es ni el Mismo (monismo) ni el o lo Otro (dualismo). Dios es un polo de la realidad, un polo constitutivo; silencioso y por tanto inefable en sí pero que habla en nosotros; trascendente pero inmanente en el mundo; in-finito pero delimitado en las cosas. Este polo no es nada en sí mismo. No existe sino en su polaridad, en su relación. Dios es relación, íntima relación interna con todo.

Dicho esto debemos añadir que es imposible argumentar convincentemente en favor o en contra de ninguna de estas tres opciones multimilenarias en la historia de la humanidad. Ninguna de ellas puede refutarse, aunque las podamos encontrar más o menos convincentes. Ello es obvio, pues la razón no puede tener la última palabra allí donde ella misma está en causa por ser parte de la misma realidad. En caso contrario es la misma razón la que se autodiviniza. Pero aun así no puede prescindirse del hombre limitado que la interpreta. Las tres, sin embargo, intentan ser internamente coherentes.

Aquí tendríamos un argumento razonable en favor del pluralismo. Hay opciones últimas que ni la mente ni la lógica pueden zanjar. «Dios dejó el mundo a las disputas de los hombres» dice un texto de la Biblia latina (Eclesiastés III, 11).

2.

CONCEPCIÓN CRISTIANA DE LA DIVINIDAD

El mismo acontecimiento cristiano representa un reto tanto al monismo como al dualismo. Los principales dogmas del cristianismo son no-dualistas: Cristo no es ni solamente Dios ni solamente hombre; tampoco es mitad Dios y mitad hombre. En la concepción de la divinidad de Cristo no encaja un Dios absolutamente «Otro», ni un Dios que ya lo es Todo. Ni el monoteísmo ni el dualismo son compatibles con la concepción ortodoxa y tradicional de la *Encarnación.*

También la *Trinidad* es un desafío tanto al monismo como al dualismo. Si hay un solo Dios la Trinidad es superflua o un simple modalismo. Si hay tres Dioses, la Trinidad es una aberración. Y si Dios no es ni «uno» ni «tres», ¿qué significa entonces la Trinidad? Precisamente esto: que Dios no es uno ni tres, que no se deja encerrar en ningún número. «Qui incipit numerare incipit errare», dijo ya San Agustín. Por eso es inexacto decir que Dios es tres personas. El concepto de *persona* aplicado a la Trinidad: al Padre, al Hijo y al Espíritu, no es unívoco (tres personas absolutamente iguales serían tres Dioses), pero tampoco es análogo. Ya Santo Tomás dijo que hablar de tres personas es una concesión al lenguaje corriente y que no hay nada que pueda llamarse «tres» en la Trinidad. Si utilizo, en efecto, la palabra «persona» aplicada a las tres personas, y las tres personas no son iguales (sería triteísmo), entonces

tendrán que ser análogas; pero si son análogas tendrá que haber un *primum analogatum*, superior y anterior a las tres personas, que fundamente su analogía, que permita aplicarlo analógicamente a A, B y C. Pero si hay un *primum analogatum* distinto de los analogados A, B y C, entonces es que hay algo superior a las tres personas, que es lo que nos permitiría decir, por encima de la divinidad, que el Padre es divino, que el Hijo es divino y que el Espíritu es divino. La divinidad de las personas sería meramente participada. Esta sería la famosa *quaternitas* condenada por la Iglesia, o la *divinitas* de Gilbert de la Porrée. Este fue también el desliz del maestro Eckhart. La *Gottheit* del gran «Meister» es precisamente el «Padre». Estaban demasiado inmersos en la metafísica del Uno.

Pero sabemos muy bien desde antiguo y desde casi todas las latitudes que el Uno no es un número sino el símbolo de la inteligibilidad. Pues bien, éste es el desafío de la Trinidad y la interpelación del no-dualismo. El concepto de persona en la Trinidad es por tanto equívoco. La diferencia entre las «personas» es infinita. No hay una naturaleza divina fuera de las personas. Por algo los griegos prefieren el concepto de *hypostasis*. No son pues ni tres ni personas. Podríamos igualmente decir sol, persona y viento. Pero no voy a explicitar ahora mi convicción de que la (única) «persona» divina es el Hijo. Hemos insinuado ya que la Trinidad no es una mera modificación accidental del monoteísmo.

El Uno no es ciertamente un número, pero implica ciertamente la negación de toda multiplicidad; es la expresión de la unidad, y con ello la sede de la inteligibilidad. Pues bien, decir que Dios no es Uno significa que la mente humana racionalizante no puede reducir *ad unum* la realidad y que, al mismo tiempo, puede prescindir de la unidad. Si en el monoteísmo hay un ser único, absolutamente omnisciente, que abarca y comprende toda la realidad, en la Trinidad este no es el caso. Sin embargo, no son tres Dioses. Esto es el no-dualismo. Dios

no es uno, pero tampoco es dos ni multiplicidad alguna. Es en la constante negación de la dualidad, en la negación de cerrar el proceso, en la renuncia consciente a querer comprenderlo todo, en el *neti neti* del apofatismo místico como nos acercamos al misterio trinitario.

Uno de los mayores desafíos a los que deberá enfrentarse la teología del tercer milenio será tomar mucho más en serio que hasta ahora el misterio de la Trinidad. ¿Qué ha significado hasta ahora la Trinidad en la vida espiritual de la mayoría de los cristianos? Apenas se sabe lo que significa y, en consecuencia, no se le encuentra una aplicación a la vida personal. Y, sin embargo, la visión trinitaria de la realidad es poco menos que una invariante humana que, implícita o explícitamente, se encuentra en prácticamente todas las culturas. Ha sido una cierta concepción elitista y autosuficiente de la Trinidad cristiana la que ha propagado la idea del monopolio cristiano sobre la Trinidad para luego reducirla a un malabarismo intelectual.

Dios, el Hombre y el Mundo no son ni uno, ni dos ni tres. No hay tres cosas, ni tampoco una sola. Hay una radical relatividad, una interconexión irreductible entre la *Fuente* de lo que es, lo que *Es* y su propio *Dinamismo*; Padre, Hijo y Espíritu; *Sat, Cit* y *Ānanda*; lo Divino, lo Humano y lo Cósmico; la Libertad, la Conciencia y la Materia—o como se vaya describiendo esta tríada que constituye lo real—. La realidad es trinitaria, no dualista, ni una ni dos. Sólo negando la dualidad (*advaita*), sin caer en la unidad, podemos aproximarnos conscientemente a ella.

El descubrimiento del Dios trino cristiano, que no es el Dios monoteísta judío—aunque los judíos podrían hacer matizaciones justas a esta denominación—es, repito, el gran desafío teológico del cristianismo del tercer milenio.

Cualesquiera que fuesen las razones por las que se condenó a Jesús, no fueron ciertamente de poca monta. No se tra-

taba de rencillas o envidias de baja ralea. Los judíos hicieron todo lo posible para salvar a Jesús, pero fue él mismo quien abjuró de los pilares fundamentales de la Torâh. Fue un problema de conciencia para Israel y no una maquinación de malvados. No se le condenó por haberse llamado a sí mismo divino—esta idea de la divinización del hombre no era tan nueva ni tan escandalosa—, sino por haberse autoproclamado el Hijo de Dios en el sentido trinitario de la expresión, tal como se interpretaría más tarde; es decir, Unigénito de Dios, igual al Padre, procedente de él. En otras palabras, por haber desafiado la creencia del pueblo de Israel, presentándose como el icono divino sin negar por eso su condición humana. A los ojos de los judíos, el crimen de Jesús, y así lo entendieron también los cristianos de las primeras generaciones, fue el hecho de atreverse a suplantar a Yahveh, el icono de Israel, ocupando su lugar. Si «el pueblo de Dios» se había negado a adorar a «otros Dioses», con mayor razón debería deshacerse de quien se atrevía a afirmar que el Mesías no era un rey *a la manera* de David, sino el verdadero icono de la divinidad, la perfecta imagen de Dios, engendrado directamente por Él. La ruptura con Israel la consumó lo que se ha convenido en llamar el (primer) Concilio de Jerusalén, en el que los Apóstoles tuvieron la osadía de abolir la circuncisión, el sacramento primordial de todo el judaísmo (Hechos de los Apóstoles XV, 1 y ss.).

Pero el escándalo trinitario, que según la teología de los primeros siglos costó la vida a Jesús, llegó a difuminarse con el tiempo. Algunas conciencias cristianas, de manera casi imperceptible, se fueron deslizando de nuevo hacia el legalismo que con tanto vigor había denunciado Pablo. Es un tema importante y descuidado de teología política. La Trinidad no convenía al Imperio cristiano. La teocracia se compagina mejor con el monoteísmo. Desde el punto de vista doctrinal, el progreso místico-especulativo en el acercamiento al misterio

trinitario no se vio suficientemente secundado por la praxis y tuvo relativamente poca influencia sobre la vida cristiana.

El monoteísmo del judaísmo ortodoxo resurgió de nuevo en un cierto modo de vivir el cristianismo. El Dios de la Biblia hebraica se identificó al cristiano y el pueblo de Israel se homologó al «pueblo de Dios». Para muchos, Jesús se convirtió simplemente en el Dios de los cristianos, y ésta es la impresión que se le trasmite, por ejemplo, al hindú en la predicación del Evangelio que ocasionalmente tiene oportunidad de escuchar: los cristianos son para él un pueblo que adora a Dios bajo el nombre y la forma de Jesús.

Ni que decir tiene que nuestra exposición de la visión cristiana no cancela otras visiones ni mucho menos condena otras religiones. Sería empequeñecer el misterio de lo que hemos convenido en llamar Dios, si sólo pudiera haber una noción de él—aunque en el plano del ágora humana estemos dispuestos a defender nuestra opinión.

3.

LA DISTINCIÓN CRISTO-JESÚS*

Cristo es el parámetro cristiano para hablar de Dios. Dios ha dicho una única palabra: Cristo. Es un parámetro que nos ha sido dado desde hace dos mil años y que nos permite el lenguaje acerca de Dios; siempre, eso sí, que seamos conscientes de la carga cultural e histórica que conlleva todo parámetro.

Durante dos mil años el lenguaje cristiano ha sido el lenguaje bíblico, recibido e interpretado predominantemente dentro del contexto helénico. Por *lenguaje* entiendo no simplemente un idioma, una estructura gramatical, sino el horizonte de inteligibilidad que a través del lenguaje se comunica. Este lenguaje tiene que ser comprendido, transmitido y eventualmente traducido. Hay, por tanto, una triple mediación que nos impide absolutizar cualquier afirmación humana.

Nosotros decimos «Dios» como podríamos decir «Historia», por poner un ejemplo de lo que la teología cristiana llama *preambula fidei*. Ahora bien, otras culturas y religiones tienen otros lenguajes, otras percepciones de la realidad. No podemos cuestionar esas culturas sin previamente comprenderlas, y no podemos comprenderlas si nuestros presupues-

* Los capítulos 3-5 de esta parte III son el resumen condensado de *La pienezza dell'Uomo. Una Cristofania*, Milán: Jaca Book, 1998, de próxima traducción al castellano.

tos, nuestras perspectivas particulares, excluyen los respectivos presupuestos en los que las otras culturas se fundamentan. La interculturalidad requiere una metodología especial que está prácticamente por elaborar.

La tradición cristiana, ciertamente, viene de Jesús, y si no hubiese sido por Jesús hoy no estaríamos hablando en estos términos de estas cuestiones. Pero no confundamos a Jesús con Cristo. Jesús es Cristo, y quien confiesa que Jesús es el Cristo es, evidentemente, un cristiano. Es *en* y *a través* de Cristo como el cristiano se encuentra en armonía con todas las cosas, con todos los seres, con todos los hombres. Es el Cristo Unigénito, Primogénito, Cabeza, alfa y ômega, *logos* desde el principio, por quien todo ha sido hecho y que sostiene todo, como dicen las Escrituras cristianas. Pero este Cristo no es idéntico a Jesús. Estamos tan adiestrados en el razonamiento científico-lógico que pensamos que si A es B, entonces B es A. Análogamente si Jesús es Cristo, entonces Cristo es Jesús. Pero ello no es así porque ni Jesús es A ni Cristo es B. «Cristo es Jesús resucitado» sería acaso la formulación más breve. En la Eucaristía está la presencia del Cristo real, pero en la Eucaristía no están las proteínas de Jesús, hijo de María. La comunión no es antropofagia. Jesús es histórico, y la historia no se puede escamotear. Cristo es transhistórico, y la realidad no puede cercenarse reduciéndola a historia.

4.

IDENTIFICACIÓN E IDENTIDAD

Para acercarnos al tema de la experiencia de Jesús, debemos distinguir entre identificación e identidad. Muchos cristianos se contentan con la identificación de Jesús: un hombre, hijo de María, que vivió en Nazaret, que murió en una cruz, bajo Poncio Pilato, que resucitó y todos los demás datos que la tradición nos ha legado para identificarlo. Así sabemos de *qué* hablamos, pero no conocemos necesariamente *quién* es. La identificación de Jesús de Nazaret, que nos permite no confundirlo con ningún otro personaje, no es lo mismo que su identidad, que nos permite conocerlo.

Para conocer la identidad de una persona hace falta amor, hace falta fe, hace falta que uno, personalmente, la descubra, se abra a ella. Es en ese encuentro cara a cara, de persona a persona, de tú a tú, de amante a amante, donde el otro es conocido en su singularidad, y donde el conocido transforma al conocedor, y el conocedor al conocido. Este es el misterio de la identidad de la persona. La madre conoce la *identidad* de su hijo atrapado en la *identificación* que de él ha hecho la policía cuando cometía un pequeño hurto.

Para conocer la identidad de Jesús de Nazaret hay que encontrar su persona. La historia sólo nos describe personajes. Pero no podemos encontrar la persona en el pasado. Del pasado puede haber un recuerdo, una *anamnêsis*, una creen-

cia—y una creencia débil, por cierto, porque débiles son sus paradigmas históricos—. Podemos creer en los acontecimientos de Belén, y creer en otros hechos de la vida de Jesús, pero no podemos decir que tengamos la experiencia de Belén, de la Encarnación, o de la tumba vacía, porque no estuvimos allí y no lo hemos visto. La experiencia no es un recuerdo; la experiencia es un acto que nos sucede y nos transforma, aunque puede basarse en memoria actualizada, en cuyo caso es una memoria retransmitida por generaciones anteriores.

Si Cristo es solamente un personaje histórico, la experiencia del cristiano se reduce a la vivencia producida por el recuerdo de su vida, retransmitida por la memoria que se ha conservado de él. En ese caso, los expertos tienen la máxima autoridad y el cristianismo se reduce a una religión de un Libro.

Pero la experiencia de Jesús para el cristiano es la experiencia de Jesús resucitado, esto es, del Cristo vivo, *hic et nunc*, ayer, hoy y siempre, para decirlo con San Pablo. No es una experiencia histórica, sino transhistórica, personal e intransferible. Sucede en el tiempo, pero no es histórica, y esto es lo que hace a esta experiencia tan potente y a la vez tan difícil de ser comunicada. Es el acto de fe el que actualiza esta experiencia de lo inefable, que para los cristianos se realiza «en y a través de Cristo». Pero quien no haya tenido la experiencia de que Cristo le resucita—aunque se diga cristiano y se crea ortodoxo (identificando *doxa* con doctrina)—no podrá decir como los samaritanos «ya no creemos por tu narración sino porque nosotros mismos hemos oído y sabemos...» (Juan IV, 42); no podrá comprender el inicio 'sensual' de la primera carta de Juan ni la mayoría de textos de las escrituras—y aun de la tradición—cristianas. El cristianismo no es una religión del Libro, sino una religión de la Palabra—de la palabra viva oída y percibida en su fuerza transformadora por quienes tienen «oídos para escuchar».

El Libro de los Hechos y las Epístolas paulinas nos dan

cuenta de la profunda crisis de universalismo que atravesó la Iglesia en la segunda década de su historia. ¿Podemos decir realmente que la Iglesia, veinte siglos después, ha superado por completo aquella crisis inicial de catolicidad? Es instructivo notar que el primer concepto de católico (*kat'holon*), que sugería una religiosidad completa que abrazaba toda la vida, incluida la corporal, y que ofrecía a quien la seguía todo cuanto ha menester el hombre para su plenitud y salvación («secundum totum», traduce aún San Agustín), fue interpretándose como una categoría geográfica y cultural, muy en consonancia con el espíritu expansionista y colonizador de Europa. La «sociología del conocimiento» arrojaría aquí mucha luz. ¿Está el acontecimiento crístico esencialmente ligado al filón cultural del Mediterráneo? Estamos preguntando por la identidad cristiana.

La palabra *religión* es polisémica además de ser problemática. Podríamos hacer algunas distinciones. Baste aquí señalar que la *religión* (aquello que «religa» al hombre consigo mismo, con sus semejantes, con el mundo y con lo divino) comprende:

religiosidad Dimensión humana que nos permite abrirnos a la trascendencia: fe.

religionismo Pertenencia a un grupo social [eclesial] determinado, aglutinado por un sistema más o menos abierto de creencias: buddhismo, judaísmo, marxismo...

religiología Reflexión humana sobre las creencias fundamentales de la vida: teología, filosofía, ciencia...

De un lado, tenemos pues una religión llamada cristianismo, distinguible de todas las demás. Y de otro, tenemos un conjunto de experiencias (amor a Dios y al prójimo, veracidad, fidelidad, humildad, apertura, libertad...) expresadas para los cristianos en símbolos cristianos, y que en otras culturas y reli-

giones se expresan con otros símbolos. A esta religiosidad cristiana la llamo *cristianía.* No es entonces tanto una «religión», entendida en un sentido sociológico, como la forma cristiana de la experiencia de la dimensión religiosa del hombre.

Después de Constantino la conciencia cristiana se fue paulatinamente formando como «cristiandad»: concepción totalizante de la religión que abarcaba tanto lo político, como lo social y lo temporal, es decir, toda la cultura (catedrales, derecho, cruzadas, inquisición, imperio...). Durante los siglos del renacimiento la autocomprensión de los pueblos cristianos se desgaja del monolitismo político y social (no hay que estar como cristianos con los güelfos o los gibelinos, con las «derechas» o las «izquierdas») y se concentra en el aspecto «credal», entendido preferentemente como doctrina. Es el «cristianismo» que prevalece hasta el presente. En nuestros días emerge cada vez más la fuerte dimensión experiencial (mística si se quiere) de lo cristiano que hemos llamado «cristianía». Ya no es lo jurídico lo importante (cristiandad), ni lo doctrinal lo decisivo (cristianismo) sino la relación personal vivida con el misterio de Cristo. Ni que decir tiene que se trata de tres momentos «kairológicos» de la conciencia religiosa y que no se pueden aislar cronológicamente.

Si durante dos mil años Israel vivió (y así lo dicen los exégetas) de una teología tribal—fueron los profetas quienes convirtieron a Yahveh de Dios tribal en Dios universal—, los cristianos han vivido—también durante dos mil años—de una cristología tribal. Y ahora el gran desafío del tercer milenio consiste en superar una cristología tribal por medio de una cristofanía que permita a los cristianos reconocer la obra de Cristo en todas partes, sin la pretensión de monopolizar este misterio.

Ello no significa que todos deban ser considerados cristianos, ni caer en un monismo pan-crístico, pero posibilita que la conciencia humana acerca de lo último no se vea dividida

en compartimentos incomunicables. Hay una comunicación mística que traspasa muchas fronteras. En un nivel doctrinal, incluso intelectual, los sistemas pueden ser incompatibles, las religiones pueden ser inconmensurables; pero no sólo de pan, no sólo de *logos*, vive el hombre. También del Espíritu, que sopla en el hombre y en el universo—donde, cuando y como quiere. Y éste es el nivel de la experiencia. El cristianismo no es la religión universal, pero el cristiano puede participar, a su manera, en la aventura última del universo en y a través de la experiencia (particular) de (lo que él llama) Cristo—lo que no excluye otras muchas formas. A su manera cada religión puede decir algo similar—con otros símbolos y nombres. El ecumenismo ecuménico no consiste en la resignación de cada religión a comerse sólo una parte del gran dulce de las bodas del cielo con la tierra—y así contentos todos en su egoísmo. El ecumenismo no renuncia al *totum* que cada religión concretamente promete, pero es consciente de que saborea el *totum in parte.* Es lo que he llamado el efecto de la *pars pro toto.* Tanto en mi adoración sincera al tótem más primordial como en mi consagración total a la búsqueda de la Verdad puedo entrar en comunión con la realidad entera en su explosión vital—para mezclar las metáforas más dispares.

5.

TRES TEXTOS SOBRE LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS

Antes de comentar estos tres textos sobre la experiencia cristiana de Dios, mencionemos un aspecto fundamental. Hace referencia a algo a lo que ya se aludió anteriormente. La experiencia cristiana surge básicamente de la imbricación de dos grandes tradiciones: la semita y la griega. Si no se es espiritualmente semita, falta la resonancia específica del nombre de Dios dentro de la cual ha surgido el cristianismo; si no se es intelectualmente griego, falta el andamiaje conceptual—persona, naturaleza, categoría, pecado (Calcedonia, Nicea...)—que ha dado forma a la experiencia cristiana de Dios. Todos estos conceptos han sido acuñados (concebidos) en un contexto histórico y geográfico concreto, y no son, sin más, extrapolables ni universalizables fuera del ámbito en el que han surgido. El cristianismo ha adquirido una cierta connaturalidad con estas culturas de la que carecen los cristianos pertenecientes a otras áreas culturales, para quienes la civilización occidental les es ajena. De ahí la necesidad, ya comentada, de no absolutizar ninguna experiencia concreta y de reencarnar lo radical de «la experiencia de Dios» en el entramado cultural y vital de otros contextos—y viceversa, de traducir las intuiciones de otras tradiciones en «la experiencia de Dios».

Se ha hablado mucho, y ya desde hace tiempo, de la «deshelenización» del cristianismo, con los consiguientes proble-

mas que ello comporta, pues no pueden echarse por la borda casi dos milenios de tradición. Se habla todavía poco de un problema aún más grave: la «deshebraización» del mensaje de Cristo. Pero tampoco pueden echarse por la borda casi cuatro milenios de tradición.

Para decirlo con una sola frase que necesitaría ser matizada con adjetivos y adverbios (lo subrayo): la concepción judía de la Historia ha limitado el Dios cristiano a Señor de la historia, y la noción ontológica del helenismo lo ha reducido a Señor del Ser. Éste es cabalmente el desafío de los cristianos de Asia en un período postcolonial. ¿Puede liberarse el Padre de Jesucristo del Dios de la Historia y del Dios del Ser? Antes de apresurarnos a responder deberíamos estar atentos a no caer en la tentación pareja de aprisionar al Dios de Jesucristo en moldes asiáticos. Y aquí surge la cuestión del pluralismo en toda su agudeza. Otros escritos míos me eximen de ser aquí más prolijo—lo que por otra parte nos distraería del tema de este libro.

Una interpretación cristiana del Dios cristiano—sin hacer ahora exégesis de quien era Aquél a quien Jesús de Nazaret se refería cuando lo llamaba su Padre—puede expresarse a través de tres textos.

a) «In ipso enim vivimus et movemur et sumus»—«Pues en él vivimos, nos movemos y somos» (Hechos XVII, 28). Los tres verbos de esta frase hacen referencia a tres aspectos básicos de la experiencia cristiana de Dios.

El primer verbo, «vivimos», nos remite a la experiencia fundamental de Dios como vida. Decir que en él vivimos puede interpretarse como una metáfora espacial, entendiendo a Dios como una especie de atmósfera que nos envuelve. Dicha metáfora puede hacernos deslizar hacia una distinción que no corresponde a la verdadera experiencia de Dios. Una metáfora que da cuenta de esa frase es la del agua; pero no para

decir que vivimos en él como pez en el agua—aun reconociendo la evidente riqueza simbólica de esta expresión—, sino como gota en el agua. Vivir en Dios, tener la experiencia de Dios es reconocernos en él como nosotros mismos: vivimos en él, con él y de él. La gota sólo es visible fuera del agua, pero lo que ella *es*, es agua y tensión superficial que la limita.

El segundo verbo, «nos movemos», nos habla de la experiencia de Dios como movimiento, como energía, como principio vital. Es la vida en tanto que dinamismo incesante, es Dios en cuanto fuerza no fundada en nosotros mismos. «Somos movidos» por él—y no sólo por su atracción, como el primer motor inmóvil de Aristóteles. Aquí él nos arrastra consigo. Dios es como un espacio vacío que permite movernos.

Por último, «somos» expresa tanto el ser como el estar. No es suficiente decir que tenemos ser porque lo hemos recibido de él. Decir que «en Dios somos» es afirmar algo más que nuestro ser es recibido de Dios. Si «somos en Dios» somos en cuanto él es—en cuanto participamos de él, precisarán algunos.

Esta vida, movimiento y ser de mí mismo en Dios es la verdadera experiencia de Dios. Percatémonos de que los tres verbos nos vienen a decir lo mismo desde tres perspectivas complementarias. Quien no ha vivido esta omnipresencialidad, inseparabilidad y, en último término, divinidad de su propio ser puede tener un pensamiento de Dios y aún una idea sublime de él, pero no tiene experiencia de Dios. El hombre, cada hombre, es una participación, una imagen, un misterio de Dios.

b) «Deum nemo vidit umquam»—«Nadie ha visto a Dios» (Juan I, 18). Esta segunda frase matiza y completa la primera. Nadie lo ha visto, nadie ha tenido dominio sobre él. La visión constituye una de las metáforas básicas del pensamiento humano, sobre todo mediterráneo. Cuando Heidegger habla de la metafísica de la subjetividad, que surge en Grecia, considera la vi-

sión como la metáfora dominante de este modo de entender la realidad. Y la visión supone objetivación, separación, control, dominio por parte de quien ve. En la visión se expresa ese afán de posesión que el hombre quiere ejercer sobre todo lo que le rodea. Muy a menudo se representa a Dios como un ojo que lo ve todo. A Dios, en cambio, nadie lo ha visto, ni puede verlo, nadie lo puede dominar, conocer. Dios es incognoscible, indominable, no es reductible a un objeto, a una experiencia *de*. A Dios no lo podemos conocer, no lo podemos ver, lo podemos saborear, pero no dominar. El apofatismo no es un lujo de los místicos. Todo lo que cae bajo el control de nuestra mente no es Dios. El ojo con que lo vemos es el mismo ojo con el que nos ve, repetía Meister Eckhart.

c) «Ut sit Deus omnia in omnibus»—«Para que Dios sea todo en todos» (1 Corintios XV, 28). El texto expresa finalidad y, por tanto, proceso. El contexto de la frase nos habla del misterio de la historia como proceso temporal de *kenosis*, de anonadamiento (Filipenses II, 7) y de divinización. De ahí la interpretación de Pablo (Romanos VIII, 22) de que toda la realidad está en dolores de parto hacia una nueva creación, a través de la mediación óntica y ontológica del Hijo de Dios, que somete todas las cosas a Él antes de someterse al Padre.

En este proceso de divinización hay que tener en cuenta los dos elementos que aparecen en la frase: todo y en todos (a veces escamoteados en traducciones que quieren ser comprensibles vulgarizando los textos). Si Dios es todo las cosas desaparecen. Si Dios es todas las cosas, estas cosas adquieren su plena validez, han superado su aislamiento individualista y llegan a ser lo que son—acaso porque se encontraban sólo en camino (de Ser). Pero entonces Dios desaparece en un panteísmo amorfo. Si Dios es todo en todas las cosas volvemos a tener la visión no-dualista.

El universo se encuentra en el dinamismo del *egressus* y del

regressus del que hablaban los medievales, pero con una diferencia. La divinización no consiste en un simple regreso al ser de un Padre estático, porque el Padre es sólo y siempre Padre, esto es, engendrador. El *regressus* es algo absolutamente nuevo. No es un final, es Ser, que es siendo, y en el que está implicada toda la realidad, *todas las cosas.* Y aquí entramos de lleno en el misterio del tiempo y de la historicidad. La divinización no es sólo el resultado final entendido como salida y vuelta al Padre; es también el ir «divinizándose» de todos y cada uno de los componentes de la realidad. El tiempo, la historia, es el vehículo que nos une y nos distingue al mismo tiempo de la divinidad que somos. La experiencia de Dios es precisamente la experiencia de esa tensión, de ese dinamismo hecho de *egressio* y *regressio,* que informa toda la realidad—es la *perichôrêsis* trinitaria.

6.

LA EXPERIENCIA DE JESÚS DE NAZARET

Los textos que acabamos de mencionar de la Escritura cristiana nos pueden dar una idea de la noción que tuvieron de Dios aquellos testigos privilegiados de la vida del Maestro, y con ello nos pueden enseñar algo de lo que pueda ser la experiencia cristiana de Dios. Pero no nos está vedado dar un paso más e intentar penetrar en la misma experiencia de Jesús a partir de sus afirmaciones personales—haciendo caso omiso sobre si fueron sus *ipsissima verba*, sus mismas palabras, o de si sólo reflejan algo de lo que pudo ser su experiencia de Dios. Nuestra cuestión no es tanto dilucidar si él las dijo o no como encontrar en nosotros una resonancia que nos ayude a profundizar en nuestra propia experiencia, y a la vez encontrar en nosotros una confirmación de que él las dijo en el hecho de que también podemos balbucearlas nosotros, si bien conscientes de que nos atrevemos a pronunciarlas—aunque sea con voz trémula y queda—precisamente porque él las dijo. Otra vez el círculo vital—y el *egressus* y *regressus*—al que hemos hecho referencia.

También aquí escogemos los textos en los que Jesús habla en primera persona y en los que encontramos, además, un eco de su experiencia trinitaria.*

* Los tres textos que siguen han sido ampliamente comentados en un libro posterior del autor: *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid, Siruela, 1999.

a) «Yo y el Padre somos uno» (Juan X, 30).

Esta frase puede entenderse literalmente como la confesión no-dualista entre el Padre y el Hijo. Hay distinción («yo y el Padre»), pero hay, a la vez, una comunión interna que manifiesta la inseparabilidad última entre ambos («somos uno»). Si se entiende el Padre como la «fons et origo totius divinitatis»—la fuente y el origen de toda la divinidad—, esta unidad entre Padre e Hijo significa que verdaderamente «el agua fluye», que la vida es vida porque discurre, que el Padre es Padre no simplemente porque apadrina al Hijo, sino porque lo genera, porque lo engendra constantemente. Si el Padre deja de engendrar, deja de ser Padre, y el Hijo desaparece. El Padre sólo es Padre y nada más. En sí (si fuese válida esta expresión) no *es*; '*es*' Nada. Su «sí mismo» es un yo que constantemente engendra, habla a un Tú sin otra actividad ni función, por así decir. Así lo recoge toda la tradición de los primeros siglos. El antropomorfismo biológico puede llevarnos a pensar en el carácter puntual de la paternidad divina y en la separación radical entre Padre e Hijo. Las relaciones intratrinitarias son relaciones dinámicas, constantemente en proceso: el Padre continuamente engendra, el Hijo es continuamente engendrado y el Espíritu es la expresión permanente de ese dinamismo. Y es precisamente en ese dinamismo, en esa «procesión» intratrinitaria, en el que nosotros hemos sido llamados a participar. No podemos ser meros espectadores. Jesús ha experimentado esta unión radical con la fuente que le da la vida, a la que da el nombre familiar de *abba* (papá).

Aquí radica el sentido de la unión eucarística. Es evidente que hay un solo Hijo, Jesucristo, pero todo cristiano está llamado a hacer la experiencia, a través de la Eucaristía (no necesariamente de la comunión), de ser plenamente uno mismo en cuanto que participa del misterio del Hijo. Los textos son palmarios (Juan VI, 35, etc.). Si esto no se llega a vislumbrar de una forma experiencial, nuestro cristianismo quizá no sea otra cosa

que una indoctrinación más o menos interesante; pero habremos perdido la raíz vital que ha de sustentarnos como cristianos.

Esta experiencia de Dios a través de la mediación (no por intermedio) de Cristo es capital. Cristo mediador no es un intermediario. Una cierta tradición cristiana políticamente dominante ha tenido siempre miedo a la divinización, porque ésta bajo un presupuesto monoteísta es una aberración. Acaso por eso muchos cristianos temen poder llegar a la experiencia de la unidad no-dualista, esto es, trinitaria con el Padre, el origen y la fuente de su ser. Otras tradiciones tienen menos temor; acaso demasiado poco. *Aham brahman* (yo [soy] *brahman*) podría ser una experiencia *homeomórfica* equivalente.

b) «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Juan XIV, 9).

Esta frase viene precedida por aquella otra: «Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y ¿todavía, Felipe, no has entendido?». Probablemente en esta falta de entendimiento nos encontramos dos mil años después, buscando a Dios fuera de las cosas, allí donde no está. Jesús nos dice que quien le ha visto a él no necesita ver a Yahveh, porque ha visto al Padre. Y este ver al Padre en Jesús significa—y ha de significar en nosotros también—que la verdadera esencia de Jesús es la *transparencia.* La luz es luz, esto es, ilumina, en cuanto deja ver su origen. Si le interponemos un cuerpo opaco dejamos de ver la luz.

«Quien me ve ha visto al Padre». Retomando lo comentado más arriba, no hay un Padre absolutamente distinto al Hijo; el Padre lo es en tanto que «paterniza», en tanto que engendra. Por eso no se puede ver al Padre, sino al engendrado por él. Para decirlo de una manera paradójica: el Padre se inmola totalmente, se da y desaparece en el Hijo. Lo que el Padre *es*, en tanto que se manifiesta, en tanto que actúa según su esencia, es precisamente el Hijo.

¿Qué significado tiene o puede tener para nosotros esta transparencia y esta relación Padre-Hijo? En primer lugar, la

transparencia total sería otra forma de expresar el morir a uno mismo, el no enquistarse en la opacidad del quedarse para sí, presos de nuestros propios miedos, dolores o alegrías; significa el liberarse de la individualidad egoísta y de la apropiación indebida de la vida que transita en mí. La transparencia es lo único que se nos pide. Es la experiencia de Dios la que nos hace transparentes.

Es también desde la transparencia desde donde podemos interpretar la experiencia del Dios vivo. Desde la transparencia podemos entender que Dios sea experiencia de lo que no se ve, experiencia de nada. ¿Qué es lo que ha de transparentar a Dios? En primer lugar, la realidad toda. En tanto que participamos en ella descubrimos al Padre como su *fons et origo* y al Hijo como su plenitud. En segundo lugar, el otro, todo otro: el compañero, el amado, el superior, el inferior, el hijo, el vecino, el desconocido... Quien ha visto al otro ha visto al Padre. Esto último tiene una aplicación inmediata en la vida cristiana. No hay que hacer cosas por Cristo, porque un Cristo separado de los demás hombres no es nada. Cristo se transparenta en los otros. Por eso nuestra experiencia de Cristo no puede ser otra que nuestra experiencia crística de los otros; una experiencia de apertura, de entrega, de donación, de encuentro. «A mí me lo hicisteis»—cuando no lo sabíais.

Parafraseando conocidos pasajes evangélicos se podría decir: Quien ve a Cristo ve a Dios; quien no ama al prójimo no ama a Cristo, quien no ama a Cristo no ama a Dios. Y decimos amar, porque si no se ama no se ve. «Quien ve el Dharma me ve» (*Itivuttaka*, 92) podría ser un equivalente homeomórfico de la tradición buddhista.

c) «Os conviene que yo me vaya; porque si no me fuese, el Espíritu no os vendrá a vosotros» (Juan XVI, 7).

La primera parte de esta frase es congruente con toda la vida de Jesús. Huye cuando le quieren hacer rey, no acepta

que le llamen bueno, a pesar de su unidad con el Padre, éste es mayor que él, su vida es pasajera, la experiencia de Dios no tiene nada que ver con la inmutabilidad, ni siquiera estabilidad del Absoluto. «Conviene que desaparezca». Nada de «hagamos tres tiendas» ni de «quedarse mirando al cielo». «No digáis a nadie lo que habéis visto y oído». Lo inefable es inefable. Sólo acaso después podamos contarlo. La experiencia de Dios no se deja objetivar, es un constante tránsito, una *pascha*. El Ser es primariamente un verbo y no un substantivo, podría ser una formulación filosófica de algo semejante. La experiencia del Ser no consiste en aprisionarlo, cogerlo, aprehenderlo, sino en Ser siendo—con el Ser. La experiencia de Dios no es una posesión, es un caminar con Dios (*experior*) siendo Dios.

El deseo del «quédate con nosotros» (Lucas XXIV, 29) está siempre presente en la vida del cristiano. Y es en esos momentos cuando Jesús desaparece. La Eucaristía no es el sagrario sino un acto sacramental en el que Cristo aparece y desaparece—en nosotros. Hay un dicho buddhista que encaja perfectamente en este contexto: «Si ves al Buddha, mátalo». «Si encuentras a Cristo, cómelo». El significado de ambos textos es evidente: aquello mismo que ha sido para nosotros medio para progresar, puede convertirse, en nuestro intento de conservarlo, de poseerlo, de cosificarlo, en obstáculo y rémora, en un instrumento de mediocridad, que nos impida seguir avanzando en nuestra experiencia como cristianos y como hombres. Hay que abandonar la balsa de juncos una vez hemos cruzado a la otra orilla (del *samsāra*), cuenta una bella parábola del Buddha. La vida es un constante dinamismo, como también lo es la experiencia de lo divino, la continua divinización de la experiencia de lo real. Conviene, por ello, que nos quedemos sin criterios, sin referencias fijas, sin seguridades, del tipo que sean. Sólo desde esta experiencia del «quedarse sin», del despojamiento, podemos ser sensibles a la

transparencia de lo divino en todo hombre y en toda la realidad que nos rodea. *Tao k'o tao, fei ch'ang tao* («el *tao* que pueda llamarse *tao*, no es el auténtico *tao*») podría ser un equivalente homeomórfico.

La segunda parte de la frase habla del Espíritu. Son muchas las referencias al Espíritu en el Nuevo Testamento: espíritu de la verdad (Juan XV, 26), «el que os enseñará el camino de la verdad completa» (Lucas XII, 12), «el que os enseñará lo que tenéis que hacer» (Marcos XIII, 11; Hechos XI, 12-20), el que sopla desde dentro (1 Corintios III, 16), etc. Sin el Espíritu no hay verdadera vida cristiana. Pero el Espíritu no se deja aprisionar por nada: es libertad (2 Corintios III, 7).

La teología cristiana sufre desde hace por lo menos quince siglos lo que los primeros cristianos llamaron *subordinacionismo*, una herejía que fue el gran desafío a la mente helénica. Se refiere a la subordinación intratrinitaria del Espíritu al Hijo, de la tercera a la segunda persona. La divinidad es entendida como *logos*. Así aparecen caracterizados el Padre y el Hijo en el prólogo del evangelio de San Juan. Todo tiene, en consecuencia, que subordinarse al logos, o lo que es peor, a la racionalidad. Pero el buen sentido no puede aceptar esta subordinación del Espíritu—*pneuma*—al *logos*. Y cuando hoy día se habla de teo-logía del Espíritu o pneumato-logía, es entonces el remedio peor que la enfermedad. Se ha reducido todo al *logos* y se le ha subordinado el Espíritu, con excepciones en la tradición rusa y algunas otras iglesias orientales.

No digo que el Espíritu sea separable del espíritu de Cristo; pero el Espíritu no está subordinado al *logos*. La parte espiritual no se puede ni racionalizar, ni justificar racionalmente. El Espíritu no está constreñido por la racionalidad, porque el Espíritu se manifiesta como libertad, y la libertad no se puede racionalizar. El Espíritu es imprevisible; hay que dejarse llevar por él. La relación con el Espíritu no puede ser causal; ha de ser vital.

«Os conviene que yo me vaya, si no, el Espíritu no vendrá». La primera parte de esta frase se puede entender como el abandono, la desolación necesaria para alcanzar y profundizar la experiencia de Dios. El Espíritu vendrá dentro de nosotros, y hará lo que quiera; él dispone. El Espíritu nos integra en la vida trinitaria de una manera corporal, personal, contingente, en nuestra persona. Esta es la experiencia de Dios, nuestra experiencia en la plenitud del Ser. Estamos entonces incorporados en la *perichôrêsis* o *circumincessio* trinitaria de toda la realidad. Entonces se comprende aquello que dice San Pablo de que Jesús es el Hijo de Dios: porque se deja llevar por el Espíritu. Y este darnos cuenta que nos dejamos llevar por el Espíritu es la experiencia de Dios a la que todos podemos llegar.

IV.

LUGARES PRIVILEGIADOS DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

A Dios se le puede encontrar en todas partes. Hace falta sólo buscarle y hacerse el encontradizo. Ésta es una tesis muy común. Dios es inmenso, omnipresente, dice la clásica teología. Dios es simple, afirma otra tesis igualmente tradicional—aunque a veces se olvida de conjugarlas simultáneamente. Dios está en todas partes, es inmenso; pero Dios no tiene partes, es simple. Lo que significa que en cualquier lugar se le encuentra totalmente. Lo que nos ocurre demasiado frecuentemente es que los ajetreos de la vida, especialmente la moderna, nos dificultan ser conscientes de ello. El pez tiene una cierta conciencia de las cosas, pero no se da cuenta que está envuelto en agua como nosotros no nos damos cuenta de Dios si no superamos nuestra conciencia meramente animal. El animal no cree en Dios—no cree que está en el agua.

La metáfora permite algo más. El pez no se moja. Sólo cuando sale del agua, nosotros (porque el pez muere) nos percatamos que está mojado. Es el conocimiento, que siempre es el conocimiento del bien y del mal, el que nos rinde conscientes de que estamos mojados (por Dios). Y como el pez que muere, es sólo muriendo a nosotros mismos, abandonando la egolatría como nos descubrimos mojados, envueltos por Dios—como bellamente describe el inicio de la *Íśopaniṣad* entre otros muchos textos: «por el Señor está envuelto todo el mundo».

Hay sin embargo algunos lugares en los que esta agua que nos rodea se hace más patente. Hablamos de «lugares» por la pobreza de nuestro lenguaje y su incapacidad de superar los paradigmas (las categorías) espacio-temporales. La metáfora del agua puede ayudarnos. El agua (Dios), para el pez, está en todos los lugares, pero acaso se vea mejor en algún lugar que otro porque en él percibimos más claramente el agua que nos moja. Pero el agua que nos toca no se ve; se ve la cosa mojada. La experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto, ni siquiera de un 'objeto' especial. Es la experiencia de la divinidad de la cosa, pero no como un accidente 'pegado' a ella. Y aquí la metáfora del agua nos falla («hace aguas»). «Dios es [aquél] en comparación [con el cual] la substancia es accidente y el accidente es nada», dice el aforismo VI del libro hermético de los XXIV filósofos tan citado y amado por la escolástica cristiana. Experimentamos a Dios en la cosa, distinto de la cosa y al mismo tiempo no sólo inseparable de ella, sino idéntica a la más profunda realidad de la cosa—como en la Trinidad en la que «las personas» son iguales y distintas...

Después de todo lo dicho debería quedar claro que estos encuentros con lo divino no son siempre con un Dios personal tal como comúnmente se le entiende—sin entrar ahora en consideraciones sobre el malentendido que existe entre oriente y occidente con respecto a lo que sea la personalidad o impersonalidad de Dios. Las primeras generaciones cristianas criticaron a los «paganos» porque personificaban las fuerzas de la naturaleza divinizándolas. Las últimas generaciones «post-cristianas» critican a los cristianos porque antropomorfizan a Dios. Acaso veamos hoy día los malentendidos de los unos y de los otros. Dios no es reductible ni a un «super-kosmos» ni a un «super-anthrôpos». Aquí radicaría la intuición *cosmoteándrica*.

Entonces, se preguntará, ¿qué es lo que se encuentra?

Una respuesta demasiado rápida, pero no falsa, diría que se encuentra la *Nada*—que no se encuentra nada. ¿No hemos dicho ya que Dios no es una cosa?

Otra contestación que también precisaría de largas disquisiciones, diría que se encuentra el *Alter*, no el *aliud*, de nosotros mismos: el *Otro* de nosotros mismos, sin el cual no seríamos. No confundamos el *alter* (símbolo de lo desconocido de nosotros mismos) con el *aliud* (lo ajeno y enajenante de nosotros mismos). Dios es un *alter*, no un *aliud*.

Una tercera reacción consistiría en explicar que encontramos el *ātman*, lo más profundo de nosotros mismos.

En el fondo, las tres respuestas vienen a decir lo mismo. Dios no es otra cosa, no es otra cosa excepto aquel *alter* de mí mismo, esto es, el Mismo completo.

Acaso podamos decirlo de otra manera más en consonancia con el espíritu occidental. El lugar por antonomasia de la experiencia de Dios es el hombre, el mismo hombre—el Mismo dijimos. El «drama» de la realidad se juega entre Dios y el Maligno en la arena del mismo Hombre—como describe con colores variopintos la literatura universal. El Hombre es el punto de encuentro (y de encontronazo) en donde tiene lugar el dinamismo de la realidad. El «lugar» privilegiado es el Hombre; ciertamente no el llamado animal racional, sino el Hombre de quien Adán, Job, Gilgamesh, el Hombre que Dante no se atrevió a nombrar, Faustus son otros tantos representantes de la humanidad; Hombre acaso demasiado latente en cada uno de nosotros y que los poetas, místicos y algunos filósofos nos describen.

La historia es la escena en donde se juega la lucha entre Dioses y Asuras, Dios y Lucifer. La vida de Jesucristo nos ofrece un paradigma en su lucha constante con los demonios. Es el drama de la redención. A veces nos viene grande la vocación humana. Por eso hemos empequeñecido a Dios. Por algo Nietzsche, apasionado por Cristo, se obsesionó por la tragedia griega...

Pero nuestra meditación quiere tan sólo describir una experiencia y debe esquivar todos estos apasionantes problemas.

Comunicar una experiencia no es cosa de poca monta. Lo hemos dicho ya. El maestro surge cuando el discípulo está preparado, dicen varias escuelas de espiritualidad oriental. La lectura de un libro que quiere comunicar algo más que información requiere que el lector acoja la simiente en tierra abonada. Si el lector no está preparado la escritura no penetrará en el corazón. Hay un aforismo de dos palabras del Yoga-sūtra: «en el corazón se encuentra el conocimiento liberador» [hṛdaye citta-saṃvit III, 34] que encuentra su eco en la Gītā (VIII, 12) y que el sufismo elabora con su concepción del corazón (*qalb*). Quisiéramos hablar al corazón del lector.

Pero mayor aún es la responsabilidad del escritor. No debe escribir lo que no haya experimentado. Por otra parte, un cierto pudor hace que el escritor revista su experiencia de poesía o la recubra de prosa más o menos filosófica. En ambos casos utiliza palabras; palabras empero que mueren al ser escritas, como cuando el pez sale del agua. La escritura no es el elemento natural de la palabra. «La letra mata» dice san Pablo (II Cor. III, 6), las ovejas «oyen la voz del pastor» reporta san Juan (X, 27). Pertenece al lector no sólo leer sino también escuchar la palabra escrita resucitándola. Valga como excusa que las páginas que siguen no pretenden contar experiencias sino describir lugares—a los que el lector está invitado.

Otra advertencia importante se impone. Todo el libro se esfuerza en rescatar a Dios de caer en manos de especialistas y especializaciones. La experiencia de Dios está abierta a todos. Esto es Evangelio, «la buena nueva» asequible a los pequeños, los humildes, los pobres—al pueblo. No hace falta ni pertenecer a una casta, o a una religión, ni saber mucho. Pero hay una condición indispensable, y acaso ésta sea la más dura, de tal manera que casi todas las tradiciones de la humanidad nos

vienen a decir que pocos son los que se salvan, los que se realizan, los que no se reencarnan, los que alcanzan el *nirvāṇa*, los que consiguen la plenitud humana... A Dios se le encuentra en todas partes pero no de cualquier manera. No es cuestión de banalizar la experiencia de Dios. No todo éxtasis estético, arrobamiento erótico, admiración intelectual, alegría biológica, sufrimiento o entusiasmo por la naturaleza, son experiencias de lo divino. En rigor podrían serlo, pero hace falta que sean experiencias puras. Y ésta es la condición: la pureza del corazón.

Repetimos: «Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios» (Mt. V, 8)—harán la experiencia de Dios. Un corazón puro es un corazón vacío, sin *ego*, capaz de llegar a aquella profundidad en la que habita lo divino. La experiencia es simple, lo que no quiere decir que sea fácil. Un texto upaniṣadico, que comentaremos más adelante, después de decirnos que Dios se encuentra en la comida, en lo que se ve, se oye y se entiende añade que en cada caso el camino pasa por la ascesis, el esfuerzo, el ardor, el *tapas*—la purificación.

Entre los innumerables lugares vamos a mencionar, y muy brevemente, un novenario de ellos sin explicitar *lo* que en ellos se encuentra. ¿No convienen todos en decir que Dios es inefable?

1.

EL AMOR

Parece haber unanimidad tanto en las culturas del norte como del sur, del este como del oeste, para decirnos que el lugar más privilegiado para que el hombre encuentre a Dios es la experiencia del amor. «Dios es amor» y quien encuentra el Amor encuentra a Dios. Hasta aquí hay una gran confluencia de opiniones. La dificultad aparece con el dualismo en el mismo amor—en última instancia entre el mundo y Dios.

El haber relegado Dios a la esfera de lo transcendente y de lo absoluto ha creado una escisión poco menos que mortal en el ser del hombre. El amor, como dicen los Veda (RV X, 129, 4; etc.), estaba ahí desde el Principio, es más sublime que todos los Dioses y es el primer germen del intelecto. Y algo parecido afirman los monumentos más antiguos de la humanidad. No hay duda de que el amor es otro nombre para el dinamismo de todo ser en tendencia hacia «aquello» que no es un *aliud* sino un *alter*. Éste es el dinamismo del amor. No podríamos tener el deseo de Dios o la aspiración hacia lo divino si «ello» nos fuera absolutamente extranjero o desconocido. Este dinamismo muestra su vigencia desde la Trinidad hasta la última partícula elemental de la materia. ¿Cómo no va a ser un lugar en donde Dios se encuentra?

Por muchas distinciones que sea saludable y necesario hacer, amor en última instancia sólo hay uno. En términos de la

escolástica medieval tanto judía, cristiana como islámica, este último Amor es Dios. Todos los seres en cuanto apetecen algo desean a Dios dice explícitamente el *divus* Thomas.

El corazón es el símbolo del amor y los puros de corazón verán a Dios. «Ubi caritas et amor Deus ibi est» reza un popular canto paralitúrgico cristiano.

La mística de todos los tiempos y de todos los continentes nos ha dejado perlas sobre el amor. «Yo sigo la religión del amor» dijo el gran místico murciano del siglo XII/XIII, añadiendo que «dondequiera que vayan los camellos del Amor, ahí está mi religión y mi fe». El corazón (*qalb*) es una noción fundamental del sufismo.

El corazón, símbolo casi universal del amor, es un órgano humano. Con ello se nos afirma la unidad del amor. «Es con el corazón con el que se conoce la verdad» dice otro texto sagrado (BU III, 9, 23).

El amor es uno, hemos dicho. Esta unidad es una unidad no dualista. No hay dos amores, no pueden separarse, aunque deban distinguirse. Cuando la distinción se convierte en escisión, esta rotura es el pecado.

Difícilmente se puede gozar de la experiencia del amor a Dios si se desconoce el amor humano. Difícilmente se puede perseverar en el amor humano si no se descubre en él un alma divina, por decirlo así. El verdadero amor es algo más que una proyección voluntarista o un mero sentimentalismo. No se trata de 'superar' el amor a las criaturas, abandonarlas y remontarse hasta el amor divino. Dios no habita sólo en los montes de la nada; también tiene su morada en los «valles nemorosos» de los hombres. Es en el mismo amor humano en donde reside la Divinidad. Un amor divino que no se encarne en amor al prójimo, por citar la frase evangélica, es pura mentira (I Io IV, 20).

El tema es suficientemente importante para que le dediquemos un párrafo especial.

2.

EL TÚ

El amor a Dios y el amor a las cosas provienen del mismo dinamismo de nuestro ser—«apetito» lo llamaban los escolásticos. Son distintos aunque no separables. En donde aparece más clara esta relación no dualista es en el amor a nuestro semejante—al *tú*, a nuestro tú. La primacía del principio de no-contradicción, válido en la lógica, pero no necesariamente en la realidad, nos ha llevado demasiado frecuentemente a dividir la realidad según este principio: «cristianos/no-cristianos, creyentes/no-creyentes, «british/non-british», buenos/malos (equiparados éstos a los no-buenos), etc. El idealismo alemán parte del *Ich / Nicht-Ich* y el cartesianismo europeo parte también de la dualidad entre cuerpo y alma, espíritu y materia —en donde el uno se define por no-ser el otro.

El tú no es ni el yo ni el no-yo. Tampoco es un término medio que permita luego una síntesis. Su relación es *advaita.* No hay un tú sin un yo y viceversa. Ambos son correlativos.

Entre los amores humanos sobresale el amor al tú. Este tú es acaso el lugar más importante y más universal para la experiencia de Dios. Y, en efecto, que a Dios se le encuentra en el prójimo es algo que pertenece al acervo común de la humanidad. Pero aquí nos limitaremos a la experiencia de Dios como la experiencia del tú.

Recordemos, como hemos dicho ya, que prácticamente la

sabiduría de todos los pueblos nos enseña que la apertura hacia la experiencia de Dios puede surgir:

—A través del conocimiento (*jñāna*): por el esfuerzo de la inteligencia en trascenderse a sí misma: Dios se vive como un yo.

—Por el amor (*bhakti*): por el anhelo del corazón en buscar algo que le llene: Dios se vive como un tú.

—A través de las obras (*karma*): por la creatividad de la criatura que quiere imitar al creador creando, esto es, haciendo: Dios se vive como un él (el modelo, el artífice).

Conocidas son las distintas escuelas de espiritualidad que siguen uno de los tres caminos. Como caminos, ciertamente conducen a Dios. Nuestro comentario se ceñirá no a los caminos, sino a la experiencia subyacente de los caminantes.

El primer camino nos conduce a Dios como al yo último y supremo: *Yahveh*, *Aham*, el último Sujeto, etc. Pero el yo es inexperimentable. «¿Cómo se puede conocer al conocedor?», pregunta una Upaniṣad. El conocedor, el yo, en cuanto tal, no puede ser conocido. En efecto, si conociéramos al conocedor lo convertiríamos en conocido. Podemos decir que ambos son el mismo pero nuestra experiencia sería del conocido, no del conocedor. Éste, en cuanto conocedor, conoce; pero no es conocido. No hay experiencia posible del yo. Es el Hijo el que conoce al Padre, es Īśhvara quien se sabe *brahman*, la Conciencia pura es pura conciencia y no es conciencia de nada (ni siquiera de sí misma); la luz es invisible a no ser que ilumine algo que no es luz. Nuestra experiencia del yo es experiencia del *mí*, es mi experiencia del yo. Pero el mí es y no es el yo. La estructura de la experiencia no puede ser monista: no habría la polaridad necesaria para toda experiencia. La estructura misma de la experiencia es no-dualista. Implica una negación de la dualidad sin caer en un monismo monolítico. En rigor mi yo es un tu yo, es el yo de un tú. Y sólo cuando me experimento «tuyo» puedo entrar, como un tú, en la experiencia del yo, precisamente como mi tú—del yo, un tu yo.

Dicho con otras palabras, Dios no tiene experiencia de «yo-mismo». La tiene de «sí mismo», lo que implica precisamente la no-dualidad, o la trinidad. *Brahman* no sabe que es *brahman* dice el Vedânta. Īśhvara lo sabe; se sabe *brahman.* Y es esta conciencia de sí mismo lo que es Īśhvara, lo que lo hace Īśhvara igual a *brahman.*

La vía del amor descubre a Dios como a un tú. Y la mayor parte de las espiritualidades abrahámicas así lo tratan. Dios es el tú a quien se dirigen todas las oraciones. Pero tampoco puede decirse con rigor que se tiene la experiencia de Dios como un tú. La experiencia es personal y el tú es tú; no soy yo. Y yo debo ser el sujeto de la experiencia.

Pero yo puedo experimentar a Dios experimentándome como un tú de Dios cuando me descubro «suyo», es decir cuando siento que «soy tuyo, tu-yo». Descubro a Dios no cuando le descubro como a un tú—a quien yo me dirijo—sino como un yo que se dirige a mí y de quien mi ego es su tú. Yo soy entonces un tú de Dios (suyo, «soy tu-yo»). La experiencia de Dios es entonces la experiencia del tú, del tú a quien Dios llama tú—que soy precisamente 'yo', mi verdadero ego, el tú, un tú de Dios.

La experiencia de Dios es tan personal porque cada uno de nosotros no somos sino esa misma experiencia *de* Dios en mí, en la que yo me descubro, precisamente, como el «tú» de este «yo» que me llama y llamándome me hace ser—como dirían los textos vétero y neotestamentarios: «Tú eres». Este descubrimiento es una revelación. Dios se descubre en forma de «tú» en mí: «Tú eres mi hijo» (Marcos I, 11, Lucas III, 22); «Yo hoy te he engendrado» (Salmos II, 7; Hechos XIII, 33). La iniciativa viene del yo; mi ego es sólo un tú—de Dios. Y si yo siento que Dios me dice «tú eres» es que en verdad soy un tú (y Dios el único yo).

Es muy significativa aquella frase por la cual Cristo bendice a Pedro: «¿Quién dice la gente que soy yo? [...] Y vosotros

¿quién decís que soy yo?» (Mateo XVI, 13-19), pregunta Cristo. Y Pedro responde: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo». Cristo bendijo a Pedro porque pronunció la única palabra que le revela: «Tú», «Tú eres»—añadiendo luego, con el lenguaje y la cultura de su tiempo, los demás predicados y adjetivos (mesías, hijo...) como aposiciones al descubrimiento del Tú.

He defendido y argumentado en otro lugar que el famoso *mahāvākya* o afirmación upanishádica *tat tvam asi* no repite lo mismo que los otros (somos *brahman*) sino que añade además: «eso eres, Svetaketu: un tú» («eso: tú eres»). Somos idénticos a *brahman* sin dejar de ser lo que somos, a saber, el tú de *brahman, saguṇa brahman,* idéntico a él, *nirguṇa brahman.*

Pero aún hay más. *Brahman* es todas las cosas, Dios está en todas las cosas. De ahí que este descubrir el tú divino en las cosas, y de manera especial en nuestro prójimo, sea la forma más corriente y humana de hacer la experiencia de Dios. Escrito está: «ama al prójimo como a ti mismo». Sólo cuando este «ti mismo» se descubre como un tú divino podremos amar al otro como a «mí mismo». Esto es descubrir a Dios en el prójimo, descubrirlo como un tú de Dios y por tanto divino.

Entre el tú y el yo no hay una relación dialéctica, sino dialógica y no-dualista. El tú no es el yo, pero tampoco es el no-yo. Esto es lo que olvidó el idealismo. Entre el yo y el no-yo está el tú. El tú es tú porque es el tú-del-yo, y algo semejante podría decirse sobre el yo. El yo es siempre yo de un tú. Ni siquiera Dios es un Ser solitario como nos recuerdan Prajâpati y la Trinidad—aunque desde dos perspectivas distintas. En cuanto a nosotros, en el momento en el que el yo se sabe tú, se sabe «tuyo», está salvado.

Quien no hace el descubrimiento del «tú»—que, evidentemente, no puede hacerse sin pensamiento, sin amor y sin acción—pierde la oportunidad de hacer la experiencia divina.

La experiencia de Dios es la experiencia del «tú» que nos lleva a la imposibilidad de la experiencia del «yo», porque el «yo» no se puede experimentar a sí mismo sin dejar de objetivarse en un «tú». Por eso el «yo» es inexperimentable, y el «tú» es experimentable. Y por eso cuando uno se descubre el «tú» de Dios, experimenta a Dios experimentando el «tú». Y como todo el mundo sabe, es sólo cuando se ama cuando se descubre el tú.

Y el «tú» es también el pobre, es el otro, el amigo, el compañero, y algunos dirán hasta el enemigo: es el salto a la trascendencia que no rompe la inmanencia. Porque sólo desde la inmanencia del «tú» que se descubre «tú-yo» es posible hacer la experiencia de Dios. Y volvemos al amor como punto de partida y de llegada—aquel amor del que dicen los Vedas que es la primera semilla de la mente (AV XIX, 52, 1) y el primero de los Dioses (AV IX, 2, 19), y la Escritura cristiana (1 Juan IV, 8 y 16) que es Dios mismo.

«Si soy yo quien da testimonio de mí, mi testimonio no es verídico» (Io V, 31). El yo no se conoce a sí mismo. No dice Jesús en este texto que su testimonio no vale porque él sea un mentiroso; dice que sabe que el testimonio de un tú a quien él llama su Padre es verídico. Yo no puedo conocerme y por tanto no puedo dar un testimonio verdadero de mí. Debe ser un tú. Pero el tú no es un cualquiera; es mi tú a quien yo reconozco como tal y por esto sé, conozco que dice la verdad.

El «conócete a ti mismo» no es por tanto posible hasta que el mí mismo no es conocido por alguien que no es cualquier otro, sino mi verdadero *alter*, el tú. Conozco en tanto en cuanto soy conocido (I Cor XIII, 12).

El conocimiento es a la vez activo y pasivo. Conozco en tanto soy conocido, pero conozco que soy conocido. Este tú está íntimamente unido al yo. No son ni dos ni uno: «¿Quién conoce lo que es el hombre sino el espíritu del hombre que está en él?» (I Cor II, 11).

El verdadero tú es el espíritu del hombre que está en él. Pero esto mismo ocurre para Dios (v. 12). Y es en este Espíritu que podemos hacer la experiencia de Dios. Pero todo esto no se comprende sin amor.

3.

LA ALEGRÍA

En el fondo todos los lugares están relacionados. El amor es fuente de gozo, aunque también lo pueda ser de pena. Pero acaso convenga a nuestro tiempo que va dando bandazos entre actitudes maniqueas negativas de la vida y posturas hedonistas asfixiantes de la misma vida.

Max Scheler ha hablado de la «traición a la alegría» por parte de la religión cristiana criticando a Kant y al puritanismo protestante. Pero no es éste el único ejemplo de la falta de alegría en algunas formas religiosas. Los católicos igualmente han sido justamente criticados por una espiritualidad de «Viernes Santo», una piedad alejada de la vida y poco menos que enemiga de la alegría considerada como una concesión al hombre viejo y carnal.

No nos vamos a detener en recordar la tesis escolástica sobre la *beatitudo*, la felicidad como el fin mismo del hombre; como tampoco en glosar las Upaniṣad describiendo *ânanda*, o felicidad como característica esencial de *brahman*—tentados como estamos de citar la Taittirîya Upaniṣad (II, 5, 1 ss) con la descripción de *brahman* e incluso del *âtman* como felicidad.

Lo cierto es que en la mentalidad corriente occidental, especialmente la cristiana, la alegría no es generalmente vista como uno de los lugares en los que la experiencia de Dios encuentra una de sus formas más puras.

Y decimos más puras porque en la experiencia de la alegría la parte de la reflexión es mínima y sólo indirecta. Hace falta una conciencia (moral) pura para que la debilitación de la conciencia (intelectual reflexiva) nos permita la espontaneidad del gozo humano que transparenta la presencia y la realidad divinas. La piedad popular con sus «gozos» a la Virgen y a los santos es a veces más sabia.

«Un santo triste es un triste santo» dijo Leon Bloy y conocida es la crítica de Gide a los mandamientos negativos sin citar Camus, Nietzsche y tantos otros o a Rubén Darío con sus versos en el mismo sentido—en contra del Kempis.

Igualmente se ha hecho notar la habitual falta de humor de la teología y de la filosofía.

Lo que queremos subrayar aquí no es tanto una crítica negativa o una defensa teórica de que Dios es alegría como la carencia del sentimiento que en la alegría se encuentra Dios y que la alegría es un lugar privilegiado para la experiencia de lo divino. Dios es Dios de vivos y la vida es gozo.

Sin entretenernos en dar definiciones de la alegría ni en hacer distinciones sutiles entre felicidad, placer, regocijo, euforia, satisfacción, dicha, goce, júbilo y otros muchos sinónimos, lo que pretendemos decir es más simple.

El conjunto de sinónimos podrían subsumirse en la sensación, sentimiento e intelección de la plenitud de la vida. Cristo dice que ha venido a darnos la vida sobreabundante (Io. X, 10) y la «Constitución» de su mensaje lleva por título: «Las bienaventuranzas».

Pertenece a la sabiduría el descubrimiento de la verdadera alegría y la experiencia que en ella se encuentra la misma fuente del gozo que poco menos que por definición es Dios.

Es significativo que el cristianismo que parece debiera ser la religión de la alegría se vea demasiado a menudo como una religiosidad triste. El «alleluya» y la alabanza son las plegarias más frecuentes en la tradición judeocristiana; la tristeza (*ace-*

dia) fue largo tiempo considerada un pecado capital; la misma palabra «gracia», no sólo en griego sino en castellano connota alegría y gozo; el «gaudium de veritate» pertenece a la tradición cristiana más antigua y la resurrección de la carne es central en el mensaje cristiano. Y no obstante se ha perdido muchas veces el equilibrio. Muchos cristianos gozan de la vida con complejo de culpa y una cierta espiritualidad negadora de lo vital ha invadido muchos ambientes que han confundido la perfección con lo menos natural, bautizada a veces como «sobrenatural».

Acaso pertenezca a la pedagogía de nuestro tiempo la enseñanza de los verdaderos goces de la vida, aquellos goces que siendo los más elementales son los más fundamentales. Siempre revertimos a lo mismo. Sólo el inocente goza plenamente; sólo un corazón puro experimenta la alegría—y con ella a Dios.

Quizá sea aquí oportuno mencionar el texto mencionado de la Taittirîya Upaniṣad (III, 3, 1 sq.) cuando hablando de *brahman* como felicidad (ânanda) homologa el conocimiento de brahman con el encuentro con la comida (el alimento, *annam*), la vida (la respiración, prâna), la mente (manas) y la inteligencia (vijñâna), etc., esto es, con la experiencia del quehacer humano en su máxima profundidad.

Aquí como en todo hay que mantener un camino medio. «Nada en demasía» es un aforismo de los presocráticos, además de ser una tautología.

De ahí que acto seguido debamos añadir el párrafo siguiente.

4.

EL SUFRIMIENTO

Debiéramos distinguir entre dolor, pena y sufrimiento. Las tres palabras son ambiguas y demasiado a menudo se usan indistintamente. Sin pretensiones definitorias yo entendería el dolor básicamente como sensación biológica. Los animales sienten dolor, y muchos autores hablan de «dolor anímico» puesto que los *animales* tienen alma. Pena sería predominantemente una afección psicofísica. La pena se inflige, pero también se siente en el alma, se usa a veces para expresar algo meramente espiritual. Utilizamos la palabra sufrimiento como la combinación entre lo corporal, lo anímico y lo espiritual. Un cierto sufrimiento no es incompatible con la alegría. «Pati divina» es una frase tradicional de la mística latina—con toda la ambivalencia de la frase. Si la experiencia de Dios en la alegría es extática, en el sufrimiento es enstática—utilizando la palabra «enstasis» introducida por Mircea Eliade.

Se sufre por el dolor, por la injusticia, por la humillación, por el castigo, por el hambre, por la privación de un bien, por la ansiedad de un futuro amenazador o incierto.

No sólo las palabras son ambivalentes, sino que su mismo efecto lo es. El sufrimiento puede acercar a Dios o puede también alejar de lo divino. El sufrimiento puede purificarnos o degradarnos, hacernos madurar o desesperarnos.

No entramos ahora en los sufrimientos voluntarios de una

serie de espiritualidades tanto de oriente como de occidente que creen que el sufrimiento voluntario puede purificarnos. Es un hecho que esta creencia de tantos sannyasis, monjes y aun místicos ha dado resultados positivos por mucho que nos parezcan aberraciones y el mito hodierno rechace tales ascetismos negativos.

Aquí quisiéramos más bien mencionar el sufrimiento no autoinfligido, sino el producido por las más variadas causas, desde el sufrimiento por una enfermedad propia o ajena hasta la privación física o moral debida a situaciones injustas tanto en el orden personal como social.

La pasión por la justicia lleva consigo el sufrimiento al ver que las fuerzas del mal o la simple inercia de la historia ofrecen resistencia y se defienden atacando. Los ejemplos de las persecuciones de los cristianos en América Latina por querer cambiar un *status quo* injusto constituyen un claro ejemplo al caso. La situación del Tíbet, de África, para citar macroejemplos conocidos, no puede dejarnos indiferentes.

También el sufrimiento personal es un lugar de encuentro con lo divino, aunque sea un buen consejo psicológico y religioso el de no regodearse en el sufrimiento como teniendo valor en sí. Y no obstante el sufrimiento es una especie de despertador existencial a la dimensión de profundidad de nosotros mismos y de toda la realidad. La desgracia nos acerca a Dios y a los demás, dice la sabiduría popular, pero se nos pide una operación alquímica de transformación para que el sufrimiento nos abra al Misterio y no nos sumerja en la desesperación.

El sufrimiento es muchas veces el sufrimiento tan inexplicable que nos acerca al mismo misterio divino. Es la palestra en donde nuestra libertad se pone de manifiesto. «Aprende a discernir *brahman* por medio de la ascesis» (*tapasā brahma vijijñāsasva*) es el refrán de una ya citada Upaniṣad (*Taittrīya*, III, 1 sq.)

El sufrimiento tiene mucho que ver con la sensibilidad tanto psicosomática como cósmica, esto es, con la participación solidaria con el universo.

Es evidente que la creencia en un Dios omnipotente y bueno antes desencadenará en nosotros una blasfemia que una sumisión a lo que no podemos dejar de ver como inmoral —tanto si pudiendo aliviar el mal no lo hace como si lo permite en vistas a un bien mayor como si el fin justificase los medios. Aquí tenemos un ejemplo de una experiencia modificada por una interpretación previa. Pero acaso la misma experiencia del sufrimiento purifique también la idea de Dios.

Es un hecho empírico que el sufrimiento, así como la alegría, son situaciones humanas que pueden vehicular una experiencia de Dios o todo lo contrario. El sufrimiento nos confronta con lo irracional, con la malicia humana, con el mal, con el quebranto de nuestros esquemas y seguridades, nos descentra y desencaja, nos roba toda autosuficiencia, nos despoja de todo y nos pone delante de lo doloroso, de lo incomprensible, de lo que nos indigna y contra lo cual instintivamente nos rebelamos. Pensamos en el sufrimiento de un condenado a muerte o a cadena perpetua con o sin culpa. Pensamos no sólo en un Job, sino en los millones de hermanos nuestros que sufren y tanto más cuanto teóricamente podríamos remediar muchas de sus penas. La experiencia de Dios es aquí antes una comunión que un consuelo. Se toca la gracia de la misma manera que se toca el misterio.

La espiritualidad del bodhisattva es un ejemplo esperanzador. El bodhissatva no pierde su alegría, pero permanece en la tierra participando en el sufrimiento de las creaturas para así ayudarlas a su liberación.

Dijimos que el sufrimiento puede ser el despertador a la transcendencia—y con ello un lugar para encontrar a Dios. Debemos completar este pensamiento diciendo que puede

ser igualmente una revelación de la inmanencia—y aquí igualmente se encuentra a Dios.

Queremos decir lo siguiente. El bodhisattva, el santo, y también el sabio sufren no tanto por lo que les daña individualmente, sino acaso aún más por la humanidad, por todos los seres sentientes, por el cosmos. Es la experiencia del *buddhakāya*, del *karma*, del Cuerpo místico de Cristo, de la Fraternidad universal para poner ejemplos muy dispares de esta experiencia de la solidaridad universal. La razón que el hombre realizado esté más abierto a esta participación en la realidad es simple. El *mahātma* (magnánimo, alma grande), el *jīvanmukta* (alma liberada), el *insān kāmil* (hombre perfecto), el *shên jên* (hombre sagrado), el santo (*hagios, sanctus, kadōsh*, etc.), el *edel mensche* (hombre noble según Eckhart, comentando Luc. XIX, 12) para citar una gran diversidad de tradiciones; en una palabra, aquel que ha llegado a la plenitud humana ha roto con las barreras del individualismo y entra en comunión con todo el cosmos. El sabio es quien tiene el corazón de todo el pueblo y Meister Eckhart repitiendo una creencia popular afirma que «quien se conoce a sí mismo, conoce todas la criaturas» (precisamente en su tratado *Del hombre noble*). Esta concatenación de todo con todo nos une a la realidad por la contemplación, la oración, la gloria, pero también participando en los dolores de la creación, sean de parto o de desesperación.

Es también un hecho empírico que el ser humano parece sentir más profundamente el lazo que le une con toda la realidad cuando es más consciente de los aspectos negativos que de los positivos—así como raramente nos acordamos de nuestro estómago cuando funciona bien.

En resumen, el sufrimiento nos hace sentir profundamente nuestra condición humana y nuestro estado de creaturabilidad—interprétese ésta como se quiera. Basta escuchar el texto y cualquier música del «Stabat Mater» de la tradición cristiana

(sin necesidad que sea Pallestrina) para comprender lo que queremos decir. Es la participación por amor del dolor ajeno. Esta consciencia de formar parte de un todo nos abre a la experiencia de Dios. Es un hecho conocido que prisioneros y víctimas de la crueldad humana se desmoronan menos fácilmente si tienen viva su fe en algo que les transciende y que al mismo tiempo habita inmanentemente en ellos.

Ciertamente que la creencia en la satisfacción vicaria y que el sufrimiento es de alguna utilidad puede ser de gran consuelo, pero la experiencia pura del misterio divino puede revestir formas más radicales que rayan en lo tremendo y espeluznante. La fe no es ni una racionalización de Dios ni de la vida. El grito de desesperación de Cristo en la Cruz es aleccionador. Pero también su última exclamación es reveladora: «en tus manos encomiendo mi espíritu». Ya hemos insistido en que la experiencia de Dios no es una bagatela.

Y con ello tocamos ya el siguiente punto.

5.

EL MAL

Este apartado podrá chocar a los que se hacen una idea excesivamente unilateral de la realidad divina. Cargamos todo lo bueno y positivo a la cuenta de Dios, olvidando que «los dioses aman la oscuridad» (Aitareya Upaniṣad, I, 3, 14), que muchos de ellos están por encima del bien y del mal (y por tanto no toman partido en las disputas de los hombres) y que incluso el Dios del Evangelio hace salir el sol para justos e injustos y llover sobre buenos y malos. La cuestión es delicada. No decimos en manera alguna que Dios sea 'malo'. Nos limitamos a exponer que en la experiencia del mal se puede también encontrar a Dios.

Se comprende el escándalo de un cierto cristianismo puritano que se puede escandalizar de la afirmación de que el mal es un lugar privilegiado para la experiencia de Dios. Este «escándalo» proviene del pensar dualista que no tiene lugar para el mal porque lo absolutiza. Y no obstante en la misma tradición cristiana la liturgia pascual no ha censurado en su cántico de gloria el famoso paso de la «felix culpa». El pecado original como una culpa feliz que nos mereció un tal redentor.

Esta profunda intuición de la liturgia contemplativa nos libera del pensar meramente dialéctico que ha dominado el occidente cristiano, sobre todo en los últimos siglos. En efecto, el pensar dialéctico, puesto que el pecado no es la virtud, no

puede 'justificar' el pecado (de Adán y Eva en este caso) más que defendiendo la teoría (inmoral) de que el fin justifica los medios. Según este pensar, si el pecado original fue una culpa feliz es porque está justificada porqué fue el «medio» para la redención. Y así se justifica todo escatológicamente. Si es «culpa» no puede ser «feliz» y no se la puede glorificar. Si el mal es el no-bien, no podemos encontrar en él a Dios de ninguna manera y no se puede defender que el pecado sea un pecado feliz, esto es, justificarlo por sus consecuencias (la redención). Tampoco es comprensible, siguiendo la teología común de la redención, que Dios Padre permitiese y acaso aun decretase la crucifixión de su Hijo para un bien mayor. De ahí a defender no sólo las cruzadas y la inquisición, sino también las guerras justas y el capitalismo salvaje (para el bien mismo de las víctimas—aunque siempre «más tarde») no hay más que un paso.

Cuando decimos que el mal puede ser un lugar para encontrar el Bien supremo estamos diciendo que el mal no es un mal absoluto y que no está opuesto absolutamente al bien, esto es, que no es dialécticamente contradictorio con el bien. Sería entonces irracional o inmoral defender una tal posición.

La experiencia del mal nos confronta con nuestra debilidad, con nuestro pecado. No puede negarse que la maldad sea real. Pero lo reconocemos como tal. El reconocimiento del mal es un bien, y es un bien *sui generis*. ¿No es de experiencia diaria que los que no han conocido el mal son poco menos que inhumanos? El publicano del Evangelio, así como el hijo mayor de la parábola del hijo pródigo son dos ejemplos palmarios. Se le ha perdonado mucho porque ha amado mucho, es otro koan evangélico.

La religión cobija lo mejor del ser humano. De su inspiración han surgido los mayores genios, las culturas más refinadas, las catedrales, los templos más sublimes; en su nombre se han llevado a cabo los actos más heroicos. Pero también ha

sido lo peor, lo más inicuo. La religión no sólo ha sido opio, sino también veneno, y ha sido la excusa para cometer, en todos los órdenes, los mayores crímenes y las peores aberraciones. El mal es parte integrante (no necesariamente constitutiva) de la realidad, y la religión, precisamente porque es real, participa de esta ambivalencia del bien y del mal.

A) UN HECHO

El problema del mal, sin entrar ahora en otras disquisiciones metafísicas sobre su grado de realidad, es indiscutiblemente un hecho, y es también una cuestión intrínsecamente religiosa que ha impelido al hombre, a lo largo de su historia, a intentar explicarlo, a partir de las teorías más diversas. Desde considerar el mal como una mera apariencia hasta reconocerle una realidad pareja al principio del bien, tenemos un abanico de hipótesis de acuerdo con las distintas visiones del mundo. Es interesante señalar que las grandes religiones nunca se han centrado en el hombre, sino en el cosmos, en cuyo desenvolvimiento el mal es un factor activo. Recordemos las muchas cosmogonías en las que el mal parece ser pecado original y originante de la condición actual del cosmos.

B) ININTELIGIBLE

El *mal en cuanto mal es ininteligible.* El *mysterium iniquitatis* es misterio precisamente porque escapa a nuestra razón, porque no le encontramos explicación, porque nos resulta incomprensible. Si lográramos explicar el mal, si a través de Freud, Jung, Lacan o quien sea encontrásemos las claves que nos permitieran establecer una justificación, entonces ya no habría mal. Si fuésemos capaces de explicarlo, sería como una bom-

ba a la que se le hubiese quitado la espoleta: se la desactiva. Desactivado el misterio, ya no hay mal.

El mal carece de inteligibilidad interna, no tiene un último porqué racional. No hay razón que lo pueda explicar porque entonces ya dejaría de ser mal. Tendría una razón suficiente, sería razonable. Para un ser omnisciente no puede haber mal. Y de hecho los monoteísmos absolutos negarán consistencia metafísica al mal. Buscarle una causa al mal, para explicarlo, nos remonta hasta una Causa última que luego tendrá que habérselas con el Principio del Bien, como han visto todos los dualismos cosmológicos. En caso contrario, Satanás (como símbolo del mal) no deja de ser un fiel colaborador de Dios, como encontramos patéticamente en el libro de Job. «Von Zeit zu Zeit, seh ich den Alten gern» («de vez en cuando me gusta ir a ver al Viejo»), nos dice Mefistófeles en el *Fausto* (350).

Pero el *mysterium iniquitatis* constituye también un desafío moral para el monoteísmo: ¿Cómo puede existir el mal en un monoteísmo radical que cree en un Dios bueno y todopoderoso? La kábala judía, con la hipótesis de un retraimiento de Dios, podría ser un ejemplo de un cuarto intento de explicación. Otro ejemplo, de la teología del Islam, que representa posiblemente el más puro monoteísmo sin concesiones (y que no está dispuesto a relegar el mal a pura apariencia) nos puede servir para mostrar cómo, en última instancia, el mal es parte integrante del plan divino.

Resumimos el recuento patético y emocionante del *Kitâb at-Tawâsîn* atribuido al gran místico y mártir Al-Hallâj y traducido por Louis Massignon al francés. *Iblîs* (Lucifer), el más bello de los ángeles, la primera y más brillante de las criaturas salidas de las manos del Creador, se enfrenta a Él cuando éste le comunica que habrá de servir, adorar incluso, a un ser mortal, de carne, de barro dicen otros textos: el hombre. Iblîs se niega y viene a decir: «yo soy quien, entre todos, mejor te conoce; soy tu criatura más perfecta. Yo te he jurado fidelidad y

amor eterno, ¿cómo quieres que te dé la espalda a ti que eres luz y fuente de todo, y vaya a servir, aunque sea por mandato tuyo, a otra criatura distinta de ti?». Dice a Dios que sabe bien que tiene el propósito de poner en marcha el tiempo y la creación... y que le va a desobedecer por amor y fidelidad, cargando con la responsabilidad y con el castigo. Iblîs está cegado por amor y reacciona como un enamorado rechazado.

Un día Iblîs y Moisés se encuentran, y Moisés pregunta: «¿Qué te ha impedido prosternarte?». A lo que Iblîs responde que se lo ha impedido su visión de Dios como el único Adorable, «mientras que tú le has dado la espalda yendo hacia la montaña». «¿Has transgredido por tanto un mandamiento divino?». «No era un mandato—responde Satanás—, era sólo una prueba». «¿Eres entonces sin pecado?»—vuelve a preguntarle Moisés. Y a continuación Lucifer reitera su amor y fidelidad a Dios, arguyendo que, si Dios hubiera verdaderamente querido, Iblîs no hubiera tenido más remedio que obedecerle; pero como no le obedece, esto significa que Dios le necesita para sus planes. «¿Te acuerdas, pues, aún de él?». «¡Oh Moisés!—le contesta—, el pensamiento puro no necesita de la memoria... su recuerdo y el mío irán siempre juntos... Yo le sirvo con mayor pureza, con un recuerdo más glorioso. Antes lo servía para mi alegría y ahora lo sirvo para la suya».

Dios e Iblîs son la historia de una fidelidad que no se comprende si no se entiende lo que es el amor y lo que es la fidelidad. La experiencia del mal no se puede separar de la existencia de un Dios vivo, porque Dios es toda la realidad. La última explicación quizá sea esta fidelidad mayor a algo que hace posible el desencadenamiento de lo que es el misterio del tiempo.

Desde una perspectiva no monoteísta no hay tanta repugnancia a integrar el mal en el seno mismo de la divinidad. Indra, por ejemplo, el gran Dios védico, como Señor que es del bien y del mal, tiene actuaciones que vistas desde la perspecti-

va ética son a todas luces inmorales. Indra miente, hace uso del bien y del mal para lo que le parece, trastoca las cosas. A diferencia de la mentalidad cristiana, en la que Dios no puede hacer el mal, la divinidad puede inducir al mal, y así en la misma experiencia del mal hacer la experiencia de Dios.

Pero la teología de Indra nos lleva mucho más lejos. Indra no es sólo el de su epíteto popular, Indra Vritahan, el que vence (mata) al demonio Vrita, que causaba la sequía mortal por tener aprisionadas las aguas; Indra está por encima del bien y del mal y, como una Upaniṣad describe del hombre acabado, no se atormenta pensando si ha hecho bien o mal (*Brihadaranyaka* IV, 4, 22, TaitU II, 9, 2). El gran libro de la sabiduría índica, el Mahâbhârata (XII, 337-340) pone este consejo en labios del hombre realizado: «renuncia al bien y al mal (*tyaja dharman adharmam ca*); renuncia a la verdad y a la mentira (*ubhe satya-anrite tyaja*); y habiendo renunciado a ellas renuncia a la misma (conciencia de la) renuncia». Llevando el agua a nuestro molino (pues no podemos entrar en toda la problemática) diremos que la experiencia de Dios no se ve aquí necesariamente como la experiencia del Bien—a diferencia de Platón. Dime lo que ves «más allá del bien y del mal» (*anyatra dharmâd anyatra adharmâd*), le pregunta Naciketas a Yama el Dios del otro mundo (*KathU* I, 2, 14). Notemos que los textos citados nos dicen que no se puede estar por encima del bien si al mismo tiempo no se está por encima del mal. Si Dios es, por lo menos, el epítome de toda la realidad, la experiencia de Dios nos pone en contacto con lo alto del cielo tanto como con «las profundidades de Satanás» (Apocalipsis II, 24), para utilizar un lenguaje cristiano (que la Vulgata irónicamente traduce como «altitudines Satanae»).

c) RELACIONADO CON LA EXPERIENCIA DE DIOS

Decimos que la experiencia del mal está íntimamente relacionada con la experiencia de Dios por un doble motivo.

El primero es que la experiencia de Dios, sin negar en manera alguna la moral y la ética (si es que quieren distinguirse) transciende a ambas. Religión no es simplemente ética, aunque acaso no puedan separarse. Dicho con palabras tradicionales: el misterio divino está por encima del bien y del mal. Y al decir que transciende este dualismo no se afirma en absoluto que esto sea un bien—o un mal.

El segundo motivo es aún más delicado. Hemos dicho que el mal es un hecho inconcuso, una realidad que no puede negarse ni escamotearse. Hemos añadido que además el mal es ininteligible. Esto nos lleva a descubrir el carácter revelatorio del mal. El mal nos revela que hay algo ininteligible, que la realidad no tiene por qué ser ni racionalidad ni inteligibilidad. Y aquí se abre una opción metafísica capital. La alternativa es la siguiente.

El mal sería incomprensible a la inteligencia humana pero no a la divina omnisciencia. Entonces Dios conocería el mal, con lo cual deja de ser tal. Para Dios no habría mal, la tortura, el odio, la injusticia, en rigor no serían males; somos nosotros los miopes. Si Dios lo permite por algo será, suele decirse, y nos consolamos diciendo que es un enigma (que acaso resolveremos en la otra vida, aunque ahí está el infierno para recordárnoslo aún «entonces»). El monoteísmo apunta hacia esta solución.

Aquí hay que notar, sin embargo, un a priori filosófico: el de la inteligibilidad de la realidad. Un Dios omnisciente, en efecto, es aquel Ser que conoce todo, que por este hecho se convierte en cognoscible. El Ser omnisciente conoce todo lo cognoscible, pero no necesariamente todo lo real, a no ser que identifiquemos realidad y cognoscibilidad.

Esto nos lleva a otra opción de la alternativa. El mal es real, es la parte oscura de la realidad, la faceta ininteligible. En la aventura de lo real Dios estaría co-implicado como nosotros sus co-operadores lo estamos, recordando a San Pablo, aunque el «como» no significa igualdad, ni al mismo nivel. Por ahí se andaría la experiencia cosmoteándrica. Pero esto es harina de otro costal.

Por lo que a nosotros atañe podemos concluir que el habérnoslas con el mal pertenece también a la experiencia de Dios. Y acaso este Dios nos enseñe lo más práctico y necesario, sin elucubraciones metafísicas: intentar afrontar el problema del mal sin malicia.

D) LA INOCENCIA

No hay forma de eliminar el mal usando un contra-mal. La *reconciliación* es la única forma eficaz de superar el mal. El enfrentamiento dialéctico sólo lleva a una tregua hasta que los vencidos toman el desquite. El mal es impermeable a la razón y, por tanto, al juicio. Escrito está el no intentar juzgar (Mateo VII, 1), sobre todo interiormente. La razón ni explica ni elimina el mal. Al «vivere secundum rationem» estoico, la liturgia cristiana opone el «vivere secundum te». El mal sólo puede ser transformado por el corazón. La sola razón puede empujarnos a cometer actos malos, con la explicación (no la justificación) de que son razonables. Un corazón puro, no; aunque esto sea una tautología cualificada—como todas las tautologías fructíferas. La inocencia, esta bienaventuranza olvidada (Mateo V, 5 griego) que traduce literalmente el sánscrito *a-himsa, in-nocens,* y que corresponde al *praüs* de Mateo, es la que «poseerá la tierra», no la victoria sobre el mal. No hay que destruir la creación.

Hemos hecho esta digresión para desilusionar a aquellos

que imaginan que la experiencia de Dios es un lecho florido de almas privilegiadas que nunca han conocido el mal. A pesar de los florilegios románticos de las «vidas de santos», ellos mismos nos dicen que son grandes pecadores. Dejando la psicología de lado, lo que queremos decir es que la experiencia del mal es muy a menudo el aguijón y el introito a la experiencia de Dios, o aunque acaso pertenezca a esta misma experiencia. Un Dios real, que no sea una mera idea, no puede ignorar la existencia del mal. Jesucristo a todas luces sufrió la experiencia del mal y del mismo abandono de su Dios. Acaso la realidad tenga una faceta opaca en la que el Dios monoteísta no puede entrar. Los problemas son terriblemente serios y nuestra superficialidad tecnocrática está poco avezada a ellos, a pesar de las multiplicadas manifestaciones del mal en nuestro tiempo. «Es horrible caer en las manos del Dios viviente», llega a exclamar San Pablo. La existencia humana no es un juego de niños baladí. Pero debemos dejarlo aquí para descender solamente a un ejemplo particular un tanto menos trágico.

E) LA TRANSGRESIÓN

Una de las formas de abrirse a la trascendencia, esto es, de superar los propios límites, de asomarse al infinito y a lo desconocido, es, precisamente, la *transgresión*. Cuando se ha transgredido una norma, que uno tiene como vinculante, es tal el desgarro sufrido, es tan desconocido y peligroso el mundo en el que se penetra, que sólo el perdón o la desesperación se ofrecen como únicas alternativas que no banalicen la transgresión; porque volver atrás ya no es posible. Cuando se ha transgredido algo se ha roto toda posibilidad de retorno, de recomponer lo roto. Es en la necesidad de superar esta angustia, de saltar por encima del mal cometido en donde el hombre puede encon-

trar una apertura a la trascendencia. Hablamos de la transgresión consciente y responsable. Si a ésta se la banaliza ya no hay transgresión, sino un simple traspié trivial. María de Magdala amó mucho porque mucho le fue perdonado y se le perdonó mucho porque mucho había amado. Es un círculo vital—el de la vida. No es un círculo vicioso—el de la razón.

La transgresión nos enfrenta con nuestra libertad—y de ahí nuestra responsabilidad. Hay una frase a primera vista desconcertante de Jesús que, al no haber sido recibida como canónica, no aparece en la Vulgata; pero no es apócrifa, está en muchos textos griegos importantes. Es una sentencia referente a la cuestión del sábado. Jesús, paseando por los campos de Galilea, «encuentra a un hombre trabajando en sábado y le dice: «¡Oh hombre, bendito eres! (*anthrôpe ... makarios ei*), si sabes lo que haces (transgrediendo el sábado y teniendo el coraje suficiente para ello, bienaventurado eres si transgredes sabiendo que transgredes) pero si no lo sabes, entonces eres maldito y transgresor de Ley» (después de Lucas VI, 4). Es exactamente lo contrario a la moral de confesionario—y se comprende. En ésta la ignorancia no culpable exime del pecado. No así en la moral que se desprende de este pasaje, que no sin motivo es contiguo a la afirmación iconoclasta de Jesús sobre el sábado hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Sin duda alguna es un texto peligroso y desestabilizador. A Sócrates se le condenó bajo el alegato de que pervertía a la juventud, a Al-Hallaj, y a tantos otros, por proferir una blasfemia o defender una herejía; a Jesús por pretender abolir la Ley, relativizarla por lo menos, e instaurar la libertad. Acaso no sólo el Sanedrín, sino el Vaticano y tantas otras instituciones fueron y son más «prudentes». «La verdad nos hará libres» (Juan VIII, 32), pero la libertad es peligrosa. La razón está muchas veces con Torquemada, pero el riesgo de llevarle la contraria es la Cruz. El hombre no es sólo razón.

No decimos «pecca fortiter»; no se trata de hacer apología

del pecado ni de la anarquía. Pero nos limitamos a nuestro caso. La experiencia de la transgresión, incluso a un nivel meramente psicológico, propicia la apertura a algo más, introduce un cambio, una novedad, transforma al hombre. Al prototipo del santo perfecto, que nunca ha pecado, que nunca ha caído, que nunca ha dañado, le falta esta experiencia de la caída, de la falibilidad, de la contingencia; le falta este dolor en carne propia, sin el cual es muy difícil la comprensión, la asunción de la condición humana, la comunidad, el encuentro con el otro; sin el cual, desde luego, no es posible el amor. El amor (a diferencia de la misericordia o de la compasión) es un vínculo igualador, comunitario. No se puede amar desde arriba. Hay que estar en el mismo plano. Por eso quien ama es vulnerable. Sin la *kenosis* de Jesucristo no es comprensible su 'redención' por amor. «Al que no conocía pecado, [Dios] le hizo pecado», dice un audaz texto paulino (2 Corintios V, 21). «O felix culpa», canta la Liturgia, como hemos comentado.

La escolástica cristiana se apasionó discutiendo sobre si Cristo se hubiese encarnado en el caso de que el hombre no hubiera pecado. Desde siempre me ha convencido más Escoto, que responde afirmativamente, que Tomás, que lo hace negativamente. Cristo no es sólo quien viene a curar una herida o a restaurar un orden perturbado por el pecado, sino quien hace llegar la creación a su culmen divino. Pero todo esto son lucubraciones, porque de hecho la situación de la humanidad y del cosmos, tal como salió de las manos creadoras o permisivas de Dios, es una situación de disarmonía—de pecado original en términos tradicionales. La experiencia de Dios no puede ser una experiencia del Dios real si es una fuga de este mundo real y una escapatoria al cielo empíreo de un Dios desencarnado. No puede ser la experiencia cristiana del misterio divino que es inseparable de una encarnación divina que no es un descenso docetista (como un *avatāra*, por ejemplo) sino un algo que acontece en el seno mismo de la Trinidad y de la historia. Deci-

mos pues que la experiencia cristiana de Dios incluye también la experiencia del mal; no es la experiencia de una idea, sino de esta dimensión de la realidad que suele llamarse Dios y que los cristianos creen que está encarnada en el corazón mismo del cosmos. Y aquí será oportuno interpretar lo que estamos diciendo recordando nuestra distinción entre Cristo y Jesús.

La meditación profunda sobre el mal, que transciende la desobediencia, la transgresión, incluso el sentido del pecado, nos introduce a una nueva faceta de la experiencia de Dios puesto que es una de las revelaciones de la realidad. El problema del mal rompe los esquemas apriorísticos que nos hacemos sobre Dios, rompe nuestras categorías, nos hace comprender que no tenemos respuesta a todo. Nos hace humildes, nos hace humanos y más realistas; nos hace comprender que no sólo hay la comunidad de los santos, sino también la comunidad de los pecadores, nos hace comprender que la Pasión de Cristo es también pasión de Dios—aunque no del Padre como afirmaban los patripasianos.

De la misma manera que nuestra reflexión sobre el amor requería una precisión sobre el tú, estas notas sobre el mal nos piden el siguiente apartado.

6.

EL PERDÓN

Es significativo que una mayoría de los diccionarios teológicos modernos pasan por alto la palabra «perdón». Algunos, cuando lo tratan, no salen a penas de su aspecto predominantemente jurídico, moral o litúrgicamente sacramental. Se suele interpretar como una renuncia a reclamar el castigo 'merecido' por un delito o una ofensa. Como acto de generosidad no deja de acercarnos a Dios, pero aquí nos referimos a algo mucho más fundamental.

Tampoco entraremos en consideraciones teológicas sobre el perdón como un acto de «decreación», es decir, como un acto humano que realmente borra aquello que perdona. Nos limitaremos a la experiencia del encuentro con Dios en el acto de perdonar. Entendemos por perdón algo más que el acto de cancelar una deuda, de no exigir el cumplimiento de una justicia distributiva o el hecho de avenirse a una reconciliación jurídica. La reconciliación suele ser mutua, aunque quepan muchos niveles en ella. El perdón es algo más. Es una acción activa que no necesita reciprocidad—aunque la pueda provocar con la iniciativa unilateral.

Un pasaje de san Juan (XX, 22-23) relaciona la recepción del Espíritu Santo con la capacidad de perdonar. Y en efecto, quien es capaz de perdonar experimenta que no lo hace en virtud de un silogismo ni por el razonamiento de sentido co-

mún que sin perdón nos hacemos mal a nosotros mismos y también al otro. El acto del perdón escapa al imperio de la voluntad. Yo podré no exigir satisfacción, renunciar a castigar, no querer mal a quien me ha ofendido e incluso intentar olvidarlo. Pero no puedo perdonar en virtud de un acto de voluntad. Ésta no me obedece. Hace falta algo más: el Espíritu Santo, una fuerza que me viene dada, un algo que no proviene de mi ego y que me libera tanto como libera al 'pecador'. Sólo Dios puede perdonar reconocían ya los judíos.

Repetimos que el perdón no es la reconciliación mutua, no es un pacto de no agresión o de renuncia a la venganza (o satisfacción). La experiencia del perdón pertenece a otro género. En primer lugar sentimos nuestra impotencia. Quisiéramos a veces perdonar pero no podemos. No devolveremos el mal por mal ni nos vengaremos, pero perdonar pertenece a un nivel ontológico diferente. Se experimenta como una gracia, como algo que no podíamos y un buen día se nos hace posible.

La falta de perdón es la que va acumulando el karma negativo en la historia de la humanidad que soñando en la victoria del bien sobre el mal va de venganza en venganza, de reparaciones en contrareparaciones y de guerra en guerra. Si no perdonamos a Hitler, pongo por caso, su maldad reaparecerá en los dictadores y monstruos que han conseguido subir hasta las cimas del poder político (militar, económico o religioso). El hombre es coautor de la historia.

Quien ha sido capaz de perdonar ha encontrado a Dios ciertamente.

La experiencia del perdón rompe todos nuestros esquemas tanto de la inteligencia como de la voluntad. La inteligencia no puede desconocer que me han hecho un mal irreparable (han torturado a mi hija hasta la muerte). La voluntad no puede no-querer que se haga «justicia» y se salde la deuda. Y si perdono no es porque creo en su conveniencia

(¿quién sabe si el escarmiento no es saludable?) o porque quiero perdonar (para ser bueno o hacer méritos) sino que lo hago espontánea y libremente (cuando de veras perdono).

Algo o alguien desde lo más profundo de mí mismo me ha dado la fuerza (in-spirado) para perdonar. El Espíritu (divino) ha actuado en y por mí.

7.

MOMENTOS CRUCIALES DE LA VIDA

El tiempo no es homogéneo ni la vida humana una sucesión indiferenciada de acontecimientos. Hay momentos especiales en la vida de cada hombre, así como momentos de un mayor peso en la misma vida humana.

El nacimiento, una muerte, la iniciación, el matrimonio, una enfermedad, un encuentro, un amor, el descubrimiento deslumbrador de una experiencia estética o intelectual y tantos otros acontecimientos en la vida humana nos despiertan a una dimensión que a veces parecía adormecida en lo más recóndito de nuestro ser. No imaginábamos que pudiéramos vivir con tanta intensidad y profundidad.

Muchas veces es claramente una experiencia de tipo religioso. Otras veces lo que 'experienciamos' no consuena con lo que habitualmente se llama ni Dios ni religión. Nos inclinamos a pensar que estas experiencias aparentemente más lejanas de una interpretación «religiosa» son tan auténticas como las denominadas tales. Generalmente estos momentos festivos o de luto son objeto de celebración. La fiesta es el lugar natural de encuentro con lo numinoso.

A Dios no se le puede encerrar en ningún templo, aunque no deberíamos por eso ser tan iconoclastas como para dictaminar dónde y dónde no debe lo divino fijar su morada. También nosotros somos templos del Espíritu Santo.

La llamada «santificación de las fiestas»—y toda religión tiene sus festividades—no puede reducirse al atavismo de la prohibición de «trabajos serviles»—que en aquel entonces se hizo precisamente en defensa del pobre. La tal santificación nos vuelve a recordar que Dios es el Dios de la fiesta y que la celebración es un lugar privilegiado para encontrar a Dios.

Ya hablamos de la alegría. La fiesta subraya el carácter comunitario de la alegría, la participación, el intercambio entre los tres mundos: el material, el humano y el divino.

Estos momentos que he llamado cruciales, porque entre otras cosas nos revelan una encrucijada, son momentos de discontinuidad por decirlo así y de una manera existencial nos pone delante de lo que algunos escolásticos llamaron «creación continua» y los buddhistas la constante recreación de todo, puesto que no hay substancias permanentes. Los mismos Evangelios nos hablan no sólo de un cielo nuevo sino también de una tierra nueva—que no hace falta interpretar sólo escatológicamente. Uno de los rasgos fenomenológicos de Dios es la de ser novedad y para nosotros siempre sorprendente. Si no tuviera temor de ser demasiado paradójico (sin explicaciones más prolijas) diría que la capacidad de sorpresa y de admiración es poco menos que un presupuesto para la experiencia de Dios—que no se deja aprisionar ni en moldes físicos ni metafísicos. El Dios del pasado es un simple 'constructo' de la mente y no el «Dios vivo».

Entre estos momentos sobresale la muerte en todos sus aspectos. La muerte es indiscutiblemente un punto de encuentro con el misterio. Sobre la muerte personal no podemos tener una experiencia, pero sí sobre la muerte de los demás, en especial de los seres que amamos. Este amor, como ya insinuamos, nos libera del encapsulamiento individualístico. La muerte de un ser querido nos revela que nuestro yo no termina ni con nuestro cuerpo ni con nuestra individualidad. No es la vivencia de la muerte de otro (que no podemos hacer) sino

la experiencia de algo que muere también en nosotros, que nos pertenece y de lo que podemos tener una conciencia plenamente despierta puesto que el sujeto de la experiencia sigue viviendo. No decimos que lo misterioso, lo inefable, lo incomprensible sea ya por sí mismo idéntico a la experiencia de Dios, pero sí que es un lugar privilegiado de la tal experiencia.

Pero hay más, la muerte no es solamente un fenómeno fisiológico. La muerte del ego, de la que hablan prácticamente todas las espiritualidades de la tierra, es algo muy real. El *jîvanmukta*, el resucitado, el confirmado en gracia, el realizado, quien ha muerto al hombre viejo o superado ontológicamente su egoísmo, está en disposición para la experiencia de Dios. Hay que ser «nada» para experienciar en nosotros al Creador de la nada.

Al hablar de momentos cruciales no pensamos sólo en aquello que Stefan Zweig llamaba momentos estelares de la humanidad, eso es, en acontecimientos sinaíticos, jordánicos, budhgáyicos, vrindabánicos y demás hechos de transcendentalidad histórica, tanto de la sociedad como personal. Pensamos también en aquellos momentos que llamaría intersticiales y sin ninguna transcendencia aparentemente histórica ni personal. Son aquellos momentos humildes, pequeños, que parece que se escurren entre dos actos al parecer mucho más importantes de la vida: Hemos perdido un tren, un correo no llega, una visita se retrasa, un café tomado deprisa está demasiado caliente, y llegamos tarde a la cita, ...Estamos «perdiendo el tiempo» y todo parece como si la dimensión divina de la realidad se hubiera escondido en aquella nimiedad. Escrito está que Dios es un ser escondido—cuyo tabernáculo está en las tinieblas y cuya distracción consiste en juguetear entre los hombres sin excluir los pucheros, ni siquiera el sexo. No hace falta que sea una caída de caballo o el encuentro con un ángel. A veces basta un mero tropezón en la calle: «el Dios de las cosas pequeñas». A veces nos coge «desprovistos» y a veces nos

provee de energía e inspiración. Ni el reino de Dios viene con fanfarra ni el novio ni el ladrón acuden a la hora prevista... Posiblemente no hagan falta más explicaciones. Algunas escuelas de espiritualidad lo llamaban «la práctica de la Presencia de Dios».

8.

LA NATURALEZA

La ausencia de una experiencia advaita (a pesar de ser la clave para una visión filosófica de la Trinidad) ha hecho que el cristianismo se haya dejado invadir por un pánico cerval al llamado panteísmo. Por evitar el monismo se cae en el dualismo. Dios y el mundo se separan radicalmente, con lo cual el Dios transcendente se vuelve cada vez más superfluo relegado como se ha quedado en un cielo que no es ni tan sólo el astronómico, sino un concepto. El Creador al séptimo día no sólo descansó sino que parece ser que se retiró al empíreo y dejó de crear puesto que dejó conectado un superautomatismo evolucionista.

El hombre es hombre en comunidad; pero la comunidad humana no se limita a sus semejantes. La comunidad humana es igualmente cósmica. El hombre es parte integrante y aún constitutiva del cosmos.

La naturaleza es uno de los lugares en donde el hombre corriente más profundamente puede encontrarse con el misterio divino. Nuestro contacto con la naturaleza no es primordialmente nocional sino vivencial y añadiría cutáneo—lo que no quita la participación de nuestro intelecto en la experiencia de la naturaleza.

Al decir «naturaleza» pensamos en todo lo natural y no sólo en una visión refinada y un tanto artificial.

Esto nos lleva a explicitar una idea subyacente a lo largo de este capítulo. La experiencia de Dios no es paradójicamente sino naturalmente la más obvia y natural para el hombre. Santo Tomás llega a decir en su *Summa* (I, q. 60, a. I, ad 3) que la *cognitio*, la *dilectio* y la *inclinatio naturales* son siempre verdaderas y rectas, pues de otra manera sería menospreciar (*derogari*) al autor de la naturaleza.

Que la naturaleza sea el templo de Dios es una imagen harto conocida, pero generalmente interpretada de tal forma que su transcendencia quede a salvo aún a precio de olvidarse de su inmanencia. Todo lo que afirma de positivo el panteísmo es perfectamente aceptable. Su error sería por defecto y no por exceso. Todo es divino, aunque lo divino no se agote en este todo con el que designamos la realidad. Acaso una metáfora menos imperfecta sea la que algunas tradiciones religiosas han desarrollado: el mundo es el cuerpo de Dios, no en separación cartesiana, sino en simbiosis positiva en donde las diferencias no se eliminan, pero la separación se supera.

La experiencia de lo divino en la naturaleza no se reduce a un sentimiento telúrico-numinoso de un *mysterium fascinans et tremens*. La relación es mucho más íntima. No se trata de hacer una pirueta con el pensar causal para saltar hasta la primera causa eficiente separada y separable de lo causado. La «creación» no está separada del «Creador». Si por un momento el «Creador» dejase de crear, la creación volvería a la nada de donde procede. Por la causalidad puede el intelecto remontarse hasta Dios, pero el hombre no es mero intelecto y su relación con Dios es inmediata y no necesita de la mediación de la razón—aunque ésta le pueda desbrozar el camino racional.

La naturaleza no es solamente un lugar privilegiado para encontrar a Dios, sino que es el lugar natural. Esta experiencia puede revestir muchas formas y ha sido sujeta a un sinfín de interpretaciones. Aquí sólo quisiéramos hacer una observación en consonancia con todo lo que venimos diciendo.

La experiencia de Dios en la naturaleza no es primordialmente la experiencia de su autor, creador o artista; no es la experiencia de otra fuerza que sostiene o da existencia a esto que llamamos el orden natural, sea el descubierto por nuestro sentido estético, sea el que se nos revela al cálculo, al microscopio o al telescopio—ni tampoco al pensar raciocinante. No es que nos «elevemos» hasta su hacedor o que penetremos hasta las entrañas misteriosas del cosmos. Es primariamente una experiencia más sencilla y más profunda. No es de inmanencia ni de transcendencia, no es la experiencia de un Otro sino la experiencia de una Presencia, de la presencia más real de la cosa en sí misma y de la que nosotros no estamos ausentes. Luego pueden venir las interpretaciones. Como repetiremos aún, la experiencia de Dios es la experiencia total del hombre en la que no está ausente la naturaleza.

9.

EL SILENCIO

Ya mencionamos al inicio el silencio como condición indispensable para que nuestro discurso sobre Dios no degenere en mera logomaquia. Nos parece oportuno ahora insistir de nuevo en el silencio, no sólo como condición, sino también como atmósfera en la que la experiencia de Dios puede respirar sin ahogarse en dialéctica.

La teología apofática, a la que muchas veces hemos tenido miedo, dirige nuestra atención a la contemplación. La puerta a la contemplación es el saber escuchar, y escuchando percatarse de que el más alto saber es no saber, y que cada vez que se nombra a Dios—esto es, como concepto—es poco menos que una profanación, una blasfemia.

Hay unos cuantos dísticos de Angelus Silesius que nos conminan a no salir del ámbito del silencio para llegar a la experiencia de Dios, porque Dios es el silencio mismo. Pertenecen a su obra *Der cherubinische Wandersmann* (*El peregrino querubínico*), y los traducimos con alguna pequeña libertad porque el lector puede cotejar el original:

Gott ist so über all's, das man nicht sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen an.

Dios está tan por encima de todo, que no se le puede hablar.
Adórale por eso en silencio.

(I, 240)

Schweig, Allerliebster, schweig: Kannst du nur ganzlich schweigen,
So wird dir Gott mehr Gut's, als du begehrst, erzeigen.

Calla, querido, calla; y si puedes callar de veras,
Dios te dará más bendición que la que hayas dado.

(II, 8)

Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen,
So musst du dich zuvor des Redens ganz entbrechen.

Hombre, si quieres pronunciar el Ser de la eternidad,
antes tienes que romper por completo todo hablar.

(II, 68)

Wenn du an Gott gedenkst, so hörst du ihn in dir,
Schweigst du und wärest still, er red'te für und für.

Cuando piensas en Dios, le oyes dentro de ti.
Te callas y te estás quieto; te habla entonces continuamente.

(V, 330)

Niemand red't weniger als Gott ohne Zeit und Ort:
Er spricht von Ewigkeit nur bloss ein einzig Wort.

Nadie habla menos que Dios, 'sin tiempo ni lugar'.
Habla desde la eternidad sólo una única palabra.

(IV, 129)

La única manera de hablar de Dios es el vocativo; el nominativo no existe y todos los demás casos son antropomorfismos o idolatría. El vocativo es la exclamación que sale del fondo del alma, tan desde el fondo que no se atreve siquiera a ser oída por uno mismo: solamente cuando la mano izquierda no sabe lo que la derecha hace, la acción de la derecha es auténtica (Mateo VI, 3); solamente cuando mi oración sale del fondo del alma y se queda en el cubículo de mi ser, aquella oración es verdadera (Mateo VI, 5 y ss.). Todo lo demás, dice Cristo, ya lo hacían las gentes (Mateo V, 47; VI, 32) que rezan, salmo-

dian, alaban y cantan, pero nada de eso llega a Dios. Todo esto no son sino aproximaciones, gestos que acaso nos vengan bien si se hacen con buena voluntad, pero que corren el peligro de hacernos creer que podemos manipular a Dios.

Dios es un símbolo intraducible y, posiblemente para muchos, insustituible. Pero debemos ser conscientes de que es un símbolo que se expresa en una palabra. Palabra que quiere expresar lo que por naturaleza es inexpresable y que empleamos para apuntar a un «misterio», un lugar que es el de la libertad y un reino que es el del infinito.

No es posible conocer a Dios en el sentido en que corrientemente empleamos la palabra «conocer». La única posibilidad de conocerlo es llegar a ser Dios. El acceso, si así puede llamársele, no puede ser meramente gnoseológico. Ningún concepto, ninguna noción puede suplir a este «toque sustancial», que no es cognoscible ni reducible a lenguaje alguno. De nuevo el místico alemán nos lo dice, repitiendo una tradición unánime:

Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirst du bekennen,
Dass du weniger ihn, was er ist, kannst kennen.

Mientras más conozcas a Dios, más te darás cuenta
que menos puedes conocer quién es.

(V, 41)

«Que el sabio practique la sabiduría y que no caiga en muchos discursos que son vana palabrería», dice una *Upaniṣad* (*BU* IV, 4, 21).

Sintetizando lo que en formas diversas nos enseña la tradición religiosa de la humanidad, podemos decir que sólo cuando se ha conseguido el triple silencio es cuando se hace posible la experiencia de Dios—añadiendo acto seguido que silencio no significa silenciar. Silencio no significa acallamiento artificial de los deseos humanos, ni represión de ninguna

clase. El *nirodha* del *yoga* no significa rechazo activo, así como el *wu-wei* taoísta no preconiza la holgazanería, ni la *quietud* de Molinos el 'pasotismo' moderno o la *indiferencia* ignaciana la insensibilidad a lo humano; del mismo modo, tampoco la *ataraxia* epicúrea o la *apatheia* estoica deben interpretarse como impasibilidad inhumana—a pesar de los abusos que ha habido de todo ello. Lo cortés no quita lo valiente.

Los tres silencios a los que nos hemos referido son:

a) *El silencio de la mente*, esto es, al haber aquietado la mente de forma que nuestras ideas no dominen sobre nuestra vida, como si la existencia humana fuera la conclusión de silogismos a partir de primeros principios. La mente guarda silencio cuando se calla respetuosamente ante los últimos interrogantes de la nada que acaso la misma mente haya planteado. Darse cuenta, esto es, ser conscientes de que no lo podemos entender todo libera a la mente de un peso que a menudo la abruma. La liturgia latina habla no de un *vivere secundum rationem*, un vivir racionalmente, sino *secundum te*, según tú—por Cristo y en el Espíritu—. Esto no significa en manera alguna que la mente no tenga sus derechos y su ámbito. Significa solamente que la mente no es la última guía del hombre, aunque le competa el derecho de veto a toda acción irracional. «No es por mucha instrucción ni por esfuerzo mental o estudio de las Escrituras como se consigue el âtman», dice de nuevo la *Katha Upaniṣad* (I, 2, 23).

b) *El silencio de la voluntad*, más difícil de conseguir, se alcanza no cuando queremos no querer, ni siquiera cuando meramente no queremos, sino cuando la voluntad no hace ruido, a saber, cuando se mueve armoniosamente en el todo, por no decir en el *tao*—y quiere lo que quiere ser querido, para decirlo paradójicamente. La voluntad libre no es el libertinaje individualista, sino el dinamismo intrínseco del Ser que no

está determinado, coaccionado, por ningún factor externo. Esto es lo que muchas escuelas llaman la pureza de corazón y que otras prefieren interpretar como corazón vacío.

c) El silencio de la acción se refiere a la acción no violenta que dirige la vida cual timonel experto (uno de los primeros usos de *sophos*, el sabio) no siguiendo precisamente la dirección del viento, pero sí aprovechándose de él. La acción fecunda y potente no se mide por el esfuerzo ni por las revoluciones que desencadena, sino por la fuerza con que encauza los acontecimientos de la vida tanto a nivel personal como histórico y aun cósmico. El sentido profundo, tantas veces malentendido, de los llamados deberes o mandamientos consiste precisamente en inspirarnos en el *karma-yoga*, por utilizar la expresión de la Gītā. Tus mandamientos son alegres y liberan el corazón, cantan los salmos de David.

Dicho de otra manera, el hombre experimenta la infinitud tanto a través del intelecto—por el conocimiento que no llega a su fin—, como a través del corazón—por el amor que nunca alcanza totalmente el objeto amado—, como por la acción, que no llega jamás a completarse. Por eso el silencio se impone.

La experiencia de Dios es, paradójicamente, esta experiencia de la contingencia que, al descubrirse en tanto que contingencia, descubre también el punto tangencial entre lo finito y lo infinito. Descubre que tanto nuestro pensar como nuestro querer y hacer no agotan ni su origen ni su fin. Este darnos cuenta de que en nosotros mismos somos sin principio y sin fin es, precisamente, la experiencia de la divinidad. Caminos psicológicos hacia esa experiencia hay tantos como personas; caminos tradicionales, tantos como religiones; caminos personales, tantos como religiosidades. Dios no es ni de unos ni de otros; ni de los buenos ni de los malos. Trasciende nuestra palabra y todas nuestras facultades. Es en esta experiencia

de trascendencia vacía en la que experimentamos la vaciedad, la vacuidad y, en último término, el silencio.

Este silencio es el único espacio de la libertad. El pensamiento, en efecto, no es totalmente libre. El principio de no-contradicción lo constriñe. Tampoco la voluntad es totalmente incondicionada. Se ve constreñida por el bien, aunque sea parcial o pueda la voluntad errar. La acción no es la pura agitación; se dirige a un fin que igualmente la dirige. Sólo el silencio ofrece espacio a la libertad. Y Dios es libertad. El silencio es el 'espacio' para la experiencia de Dios.

En resumen, cualquier lugar es propicio para la experiencia de Dios si se sabe vivirlo hasta el fondo. Pero acaso lo podamos resumir glosando una experiencia tradicional, una de cuyas expresiones es formulada por tantos textos sagrados o menos: Dios es Vida. La experiencia de la Vida equivale a la experiencia de Dios. Decimos experiencia y no reflexión sobre la vida. El sentirse vivo no es un mero acto biológico, no es del *bios* fisiológico del que hablamos, no es del *bios* de cualquier biografía individual, sino de la *zôê* cuya expresión evangélica es «vida eterna» y cuya traducción contemporánea podría ser la «vida infinita». No es al instinto de conservación al que nos referimos sino a aquella vivencia propia del hombre que siente que en sus venas transcurre algo más que hemoglobina y demás ingredientes fisiológicos. Sentirse vivo con vida eterna no significa creerse inmortal en un tiempo linear, sino más bien sentir la realidad de la tempiternidad de la que tantos místicos, poetas y filósofos nos hablan. «La Vida no muere» cantan los Veda y completan las Upániṣad diciendo que Dios (*brahman*) es Vida». Esta fue la experiencia de un Spinoza cuando dijo que «nos sentimos y experienciamos ser eternos» y al que luego se ha tachado de panteísta porque interpretó su experiencia más con su mente sola que con su entero ser que es también corporal. No debemos olvidar que la

experiencia de la Vida a la que nos referimos es a la vez un genitivo subjectivo y objectivo: es la experiencia de la Vida misma y de nuestra participación en esta experiencia. Escrito está: «sois Dioses»—«y no puede "disolverse" la Escritura». Quien verdaderamente haya 'sufrido' la experiencia de Dios no caerá en la tentación de divinizarse antes de tiempo—y se verá llevado a la intuición trinitaria.

El lector que haya tenido la paciencia (que como siempre es salvífica: Lc. XXI, 19) de leer hasta el final se extrañará acaso de una aparente contradicción entre las primeras páginas en la que se decía que no hay experiencia posible de Dios y estas últimas que afirman poco menos que la universalidad de la experiencia de lo divino. Por esto nuestra única nota al principio mencionaba el oxymoron como forma de pensar no-dualista.

No hay experiencia de un Dios como substancia y transcendente, no hay conocimiento de lo Infinito. Pero hay una experiencia directa de nuestra contingencia, como acabamos de decir. Y es precisamente en esta contingencia en donde tocamos (*cum tangere*) lo infinito. La expresión cristiana de esta tangencia es «Encarnación». Otro lenguaje nos diría que en la experiencia del *samsâra* se toca el *nirvâṇa*, o dicho más poética y prosaicamente: «entre los pucheros anda Dios»—con un «entre» no distinto de aquel *entos* que es el lugar del reino de Dios (Lc. XVII, 21). Encontramos a Dios *entre* las cosas: *en* su interior y *entre* nosotros y ellas.

Nuestra contingencia es a la vez humana y divina—en su punto tangencial. No podemos hacer la experiencia de un Dios exclusivamente inmanente que se confundiría con nosotros en identidad panteísta. Tampoco podemos hacer la experiencia de un Dios exclusivamente transcendente que es contradictoria en sí misma. A Dios se le encuentra en relación. Y dijimos que nosotros somos este punto de contacto. Esta meditación intentaba evitar tanto una enajenación como un cortocircuito.

EPÍLOGO

Quien ha sentido la experiencia de Dios, de una manera o de otra, ha perdido su identidad diferencial. Sólo le queda su identidad idéntica.

La experiencia de Dios se vive entonces como genitivo subjetivo. No es *mi* experiencia de *Dios*. Dios no es ni un objeto—ni de fe ni de experiencia. Es *la* experiencia *de* Dios—que transita (*ex-perici*) en mí, de la que yo participo más o menos conscientemente. Aunque en este sentido la frase es inexacta pues decir que Dios hace la experiencia de mí mismo necesita la precisión trinitaria: el Hijo en el Espíritu, es esta experiencia divina.

Nuestra experiencia de Dios es la autoconsciencia divina en la que nosotros participamos—formando parte del *Christus totus* según el lenguaje cristiano. Ésta es la divinización.

De ahí que «el hombre de Dios», por utilizar una expresión tradicional, no tenga una identidad que le diferencie de los otros. Su identidad lo identifica más con toda la humanidad y con el universo entero—se siente más judío con los judíos, más griego con los griegos, por citar a san Pablo—, más todo con todos.

Un ejemplo: «El hombre de Dios» no se siente identificado ni limitado por ninguna etiqueta: español, indio, universitario, filósofo, creyente, católico, sacerdote, masculino—ni siquiera la de ser humano ni de viviente.

Ésta es la experiencia de la desnudez total de que hablan los místicos. Para quien la etiqueta de «cristiano», por ejemplo, le separa de los «no creyentes», confunde la experiencia de Dios con la interpretación de esta experiencia. Quien habla como «americano», como «científico», como «varón», excepto en temas predeterminadamente específicos, deja de lado o confunde *la* experiencia de Dios con *su* experiencia *de* Dios. Esta experiencia no es el criticado sentimiento oceánico, prelógico o primitivo. Es la experiencia última y universal encarnada en lo concreto y lo particular. La experiencia de Dios no es separable de la experiencia del paseo con el amigo, de la comida que se comparte, del amor que se tiene, de la idea que se defiende, de la conversación que se establece, del dolor que se sufre—descubriendo en todo ello una tercera dimensión de profundidad, de amor, de infinito, y por tanto inefable. Es un descubrimiento que descubre el valor que cubría lo más profundo y real de nuestros actos humanos.

La experiencia de Dios es sencillamente la experiencia de la tercera dimensión de la realidad que se puede 'sentir' en la vivencia profunda de cualquier actividad humana, sea entre las cosas, en medio de los hombres, o concentrado en el mundo de las ideas.

En esta experiencia se vive la dimensión de *vacuidad* de todas las cosas, que no es su *nihilidad.* Las cosas son reales, pero revelan como un vacío, una *ausencia,* un *más* si se quiere, pero que no es un «algo más», sino acaso un «algo menos» que la absolutización de la cosa o evento que vivimos—un algo menos que la substantivación (en sí) de la cosa o el evento. De ahí la *Gelassenheit* (desasimiento), la «santa indiferencia», el *asakti* (no apegamiento, independencia), el *wu wei* (la no acción), como la actitud fundamental del místico, si por ese nombre llamamos a quien tiene abierto el tercer ojo.

Repetimos que esta visión (del tercer ojo) sin la de las otras dos dimensiones es simple alucinación.

Pero debemos aún añadir que la *interpretación* de esta experiencia depende del complejo cultural del interpretante.

Una de estas interpretaciones es la que le da el nombre de «Dios»—al que se da, a su vez, una gran variedad de acepciones.

Una precisión se impone. Esto no es panteísmo, ni siquiera panenteísmo—a no ser que éste sea completado por un «panenpsiquismo» y «panencosmismo». Todo está en Dios, análogamente a como todo está en la Consciencia y en el Universo. Cada una de estas dimensiones está imbricada en la otra. Es lo que hemos llamado experiencia cosmoteándrica, la *perichôrêsis* de lo real, la vida de la Trinidad radical.

Basta la práctica del silencio para poder 'escuchar' la música de esta tercera dimensión—aunque la palabra «basta» no significa que el poder de hacer este silencio no sea ya gracia.

En este sentido la experiencia de Dios coincide en ver a Dios «en» todas las cosas y al mismo tiempo a todas las cosas «en» Dios—si es éste el nombre que le queremos dar.

Se comprende entonces que el místico sea el hombre más libremente activo. Actúa libremente porque ve en todas las cosas y acontecimientos un 'espacio' vacío que le impide ser fatalista y le hace posible actuar con aquella confianza que le permite creer que lo que hace no es en vano—aunque no juzgue su acción por sus efectos inmediatos (el *naiṣ karma karma* de la *Gītā*).

La experiencia de Dios entonces no distrae de los quehaceres cotidianos, sean estos los que fueren. No es una experiencia de un objeto llamado Dios. Dios no es una cosa. Es una experiencia de la realidad en sus tres dimensiones constitutivas.

Utilizando otro lenguaje podríamos decir que es a la vez la experiencia de la cosa, de nosotros mismos entrañados en la cosa y de Dios 'abrazando' ambos. Es la experiencia del icono cosmoteándrico de la realidad en aquel momento del espacio y del tiempo, bajo nuestra perspectiva personal y a la luz de nuestra visión limitada—y concreta.

Hemos dicho que la experiencia de Dios debe entenderse como genitivo subjectivo, esto es, como la experiencia que Dios tiene no de un sí mismo solipsista sino de un Ser trinitario y por tanto relacional y participativo en el que nosotros y toda la creación también entramos.

Esta experiencia, vista desde esta orilla, experimentada desde nosotros consiste en la recuperación de nuestro estado original, a saber, natural—que en vocabulario tradicional es el estado paradisíaco antes del pecado original. Y con esto decimos que el camino es redención, liberación, realización.

Este estado original, que aunque sea originario en nosotros no es el que se nos da, debe recuperarse, restaurarse dirían los victorinos del siglo XII.

En este estado se experimenta lo que la sabiduría griega citada por san Pablo nos dice cuando recuerda que «en él nos movemos, vivimos y somos» (Act XVII, 28).

No es la llamada «presencia de Dios» como la «prae-essentia» de un Ser delante de nosotros, sino la experiencia más interna y personal, no de como siendo movidos por otro sino conscientes de que la fuente de nuestras acciones y el último sujeto de nuestro ser pertenece a aquel pélago infinito que llamamos Dios.

Repetimos que no es posible la experiencia de un Dios transcendente: mancharíamos su inmaculada transcendencia. La experiencia requiere inmediatez. Lo que ocurre es que «este Dios no existe; es una proyección de nuestra mente fruto de una civilización monárquica.

El Dios trinitario es otra cosa; nosotros estamos involucrados en la *perichôrêsis* divina. Me experiencio entonces como «hijo» (por seguir la nomenclatura tradicional, que como Tomás de Aquino hace notar, es sólo una metáfora y que por eso el Evangelista Juan habla del Verbo y no del Hijo (*Compendium Theol.* I., 40; Sum theol. I q. 27, a. 2)).

Esta experiencia de Dios es la experiencia de nuestro Yo

profundo, que paradójicamente somos lo más íntimamente nuestro y al mismo tiempo superior a nosotros. La condición es ser puros de corazón.

La experiencia de Dios consiste en *tocar* con la totalidad de nuestro ser la totalidad del Ser—sentir en nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro espíritu la entera realidad *en* nosotros y *fuera* de nosotros. Y esto paradójicamente es la experiencia de la contingencia: tocamos en un punto el infinito (*cum tangere*).

La experiencia de Dios es la experiencia del Misterio que dirige nuestras vidas desde dentro y desde fuera.

«No hay experiencia posible de Dios». Así de categórico se muestra Raimon Panikkar desde el comienzo de *Iconos del misterio*, aunque en seguida se advierte que esa frase es más un aviso que una conclusión. De esta manera, Raimon Panikkar afronta el espinoso y atrayente interrogante de la existencia humana a partir de las diversas concepciones y las presuntas experiencias de Dios, suministra claves para entender la compleja relación entre este y el individuo y analiza el papel de las religiones del mundo como intermediarias entre el creador y sus criaturas. En el mundo actual, la gente, encadenada a los avatares del trabajo diario, ha abandonado los ejercicios del espíritu que pueden aportar un sentido verdadero a su vida: la soledad, el silencio o la introspección, que deberían ser la piedra angular del vivir cotidiano, las coordenadas que tendrían que facilitar el acceso del hombre a la experiencia de Dios. A la reivindicación de esas virtudes individuales apunta Raimon Panikkar en *Iconos del misterio*, un libro que sorprende por su extraordinaria claridad expositiva y su lúcida argumentación, un libro sumamente inquietante y revelador.

1.700 ptas./10,22 €
ISBN 84-8307-146-0
9 788483 071465

PENÍNSULA ATALAYA